This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

LSoc 1711.15

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JOHN HARVEY TREAT

OF LAWRENCE, MASS.

(Class of 1862)

Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft

im katholischen Deutschland.

Erste Vereinsschrift für 1904.

Dr. K. Weiß, Kant und das Christentum.

Köln, 1904.

Kommissions-Verlag und Druck von J. P. Bachem.

Vereinsgaben der Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland.

(Die vergriffenen Schriften sind nicht aufgeführt.)

Komm.-Verlag von J. P. Bachem, Köln. Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

1877. I. **Prof. Dr. Th. Simar, Der Aberglaube.** 2. Aufl. M. 1.20.

1878. III. **Dr. J. B. Heinrich, Clemens Brentano.** M. 1.80.

1879. I. **Fr. Hettinger, Die Theologie der göttlichen Komödie des Dante Alighieri** in ihren Grundzügen. M. 2.25.

III. **Heinrich Rodenstein, Bau und Leben der Pflanze, teleologisch dargestellt.** M. 1.80.

1880. III. **Jos. Galland, Die Fürstin Amalie von Gallitzin und ihre Freunde.** II. Theil. M. 1.80.

1881. I. **Leopold Kaufmann, Albrecht Dürer.** M. 1.80.

1882. II. **Karl Unkel, Berthold von Regensburg.** M. 1.80.

III. **Prof. Dr. P. P. M. Alberdingk-Thijm, Philipp van Marnix, Herr von Sanct-Aldegonde.** Ein Lebensbild aus der Zeit des Abfalls der Niederlande. M. 1.20.

1883. II. **Dr. Karl Grube, Gerhard Groot und seine Stiftungen.** M. 1.80.

III. **Dr. Herm. Cardauns, Der Sturz Maria Stuart's.** M. 1.80.

1884. I. **Fr. Wilh. Woker, Aus Norddeutschen Missionen des 17. und 18. Jahrhunderts.** Franciscaner, Dominicaner und andere Missionare. M. 1.80.

II. **Prof. Dr. Hipler, Die christliche Geschichts-Auffassung.** M. 1.80.

1885. I. **Fr. Wilh. Woker, Aus den Papieren des kurpfälzischen Ministers Agostino Steffani, Bischofs von Spiga, spätern apostolischen Vicars von Norddeutschland.** Deutsche Angelegenheiten, Friedens-Verhandlungen zw. Papst u. Kaiser 1703—1709. M. 1.80.

1886. I. **Dr. W. Pingsmann, Santa Teresa de Jesus.** Eine Studie über das Leben und die Schriften der hl. Theresia. M. 1.80.

II. **Dr. Anton Pieper, Die Propaganda-Congregation und die nordischen Missionen im siebenzehnten Jahrhundert.** M. 1.80.

III. **Fr. Wilh. Woker, Agostino Steffani, Bischof von Spiga i. p. i., apostolischer Vicar von Norddeutschland. 1709—1728.** M. 1.80.

1887. I. **Aurel Adeodatus, Die Philosophie und Cultur der Neuzeit und die Philosophie des h. Thomas von Aquino. — Prof. Dr. Dittrich, Die mittelalterliche Kunst im Ordenslande Preußen.** 106 S. geh. M. 1.80.

II. **Franz Schauerte, Gustav Adolf und die Katholiken in Erfurt.** M. 1.80.

III. **H. Keiter, Joseph von Eichendorff.** Sein Leben und seine Dichtungen. M. 1.80.

1888. I. **Dr. Franz Hettinger, Dante's Geistesgang.** M. 2.25.

II. **Dr. J. H. Schwicker, Peter Pázmány, Cardinal-Erzbischof u. Primas von Ungarn und seine Zeit.** M. 1.80.

III. **Joseph Plaßmann, Die veränderlichen Sterne.** Darstellungen der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse u. Erklärungs-Versuche. M. 1.80.

1889. II. **P. Gabr. Meier, Süddeutsche Klöster vor hundert Jahren.** Reise-Tagebuch des P. Nep. Hautinger O. S. B., Bibliothekar von St. Gallen. M. 1.80.

III. **Dr. Franz Falk, Die deutschen Meß-Auslegungen von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Jahre 1525.** M. 1.20.

1890. II. **Dr. Fr. Falk, Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdrucks bis zum Jahre 1520.** Mit 9 Facsimiles. M. 1.80.

III. **A. M. von Steinle, Edward von Steinle und August Reichensperger in ihren gemeinsamen Bestrebungen für die christl. Kunst.** Aus ihren Briefen geschildert. Mit 2 Kunstbeilagen. M. 2.—.

1891. I. **Leopold Kaufmann, Zehn Vorträge über Kunst von Maler Philipp Veit.** Mit einer Kunstbeilage: Bildnis des Malers Veit. M. 2.—.

Kant u. das Chriſtentum.

Ein Beitrag zur Kant-Gedächtnisfeier 1904.

Von

Dr. K. Weiß

Pfarrer in Pottenſtein, Oberfranken (Bayern).

Köln, 1904.

Kommiſſions-Verlag und Druck von J. P. Bachem.

LSoc 1711.15

HARVARD COLLEGE
DEC 26 1914
LIBRARY
Treat fund

Einleitung.

Ueber Kant zu schreiben, hat besondere Schwierigkeiten. Rickert, ein gründlicher Kantforscher, erklärt wenigstens: „Seitdem man angefangen, als entscheidend für die Auffassung von Kants Ansichten über einige der wichtigsten Fragen Notizen und Kollegshefte anzusehen, die Kant nicht hat drucken lassen und die seinen gedruckten Werken geradezu widersprechen, wird man wohl überhaupt verzichten müssen, in diesen Fragen einen Satz mit Sicherheit als den Ausdruck von Kants Meinung zu bezeichnen.“ [1]) Die Möglichkeit, Kant verschieden aufzufassen, spiegelt sich sehr anschaulich bei Paulsen wieder. Dieser hatte 1899 in der „Deutschen Rundschau“ (S. 74) behauptet, Fichtes Gott „sei kein anderer, als der Gott Kants. Daß Kant dieselben Gedanken fast ohne Widerstand aussprechen durfte, verdankte er seiner dunklen Ausdrucksweise. Fichte selbst spricht einmal von der Obskurität, die Kant geschützt habe.“ [2]) Fichtes Gott ist aber, um Paulsens Worte an der angeführten Stelle zu gebrauchen, „kein Einzelwesen, kein Individuum, keine Substanz; er ist auch kein Wesen, das den Menschen Glückseligkeit gibt; er ist die moralische Weltordnung selbst.“ Jedoch bereits 1900 bezeichnet er Kant als den Philosophen des Protestantismus.[2]) Sollen nicht alle Begriffe auf den Kopf gestellt werden, so ist mit dieser Stellung auch nach der Anschauung des ganz links stehenden Flügels der Protestanten offenbar die Annahme eines persönlichen Gottes und einer ewigen Seligkeit untrennbar verbunden.

[1]) Kantstudien IV. S. 149.

[2]) Vgl. Paulsens Aufsatz „Kant der Philosoph des Protestantismus“ (in den Kantstudien IV).

Darf ich von meiner persönlichen Erfahrung sprechen, so war ich ebenfalls öfters Schwankungen in der Auffassung Kants bei der Lektüre seiner Werke unterworfen. Ich trat an sie im vorigen Jahre heran in lebhafter Erinnerung an die begeisterten Vorlesungen, die ich im Wintersemester 1901/02 auf der Universität zu Freiburg i. B. über Kant von Professor Rickert gehört hatte, sowie unter dem frischen Eindruck der tiefgehenden Anregungen, die zur nämlichen Zeit von einem anderen Standpunkt Prof. Dyroff, zumal in den philosophischen Seminarübungen, in erkenntnis-theoretischer Beziehung seinen Schülern bot.

Am 12. Februar 1904 wird seit Kants Tod ein Jahrhundert vollendet sein, ein Umstand, der die Augen der gebildeten Welt besonders wieder auf den Philosophen von Königsberg richten und viele Schriften für und gegen ihn hervorrufen wird. Nie wird aber mehr das Wort verklingen: „Hie Christentum, hie Atheismus"; deshalb wird es wohl für weitere Kreise von Interesse sein, Kants Stellung zum Christentum, wie sie sich aus seinen Werken zu erkennen gibt, sich in ausführlicherer Weise vorzuführen. Und gerade die Ansicht, daß nicht bloß die Fachwissenschaft, sondern die weitaus größte Zahl derjenigen, welche Anspruch auf Bildung erheben, Interesse an dieser Frage haben, war maßgebend für vorliegende Arbeit und die Methode ihrer Ausführung.

Kants Stellung zur Religion und zur Offenbarung.

Der springende Punkt für diese Erörterung ist Kants Identifizierung der Religion mit der Moral und zwar mit der autonomen. Er definiert also: „Die Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote."[1]) Noch deutlicher sind seine Worte: „Alles, was außer einem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können glaubt, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst,"[2]) oder mit einem anderen Ausdruck „Kirchenglaube" im Unterschied von Vernunftglauben, welcher den ersteren „auslegt".[3]) Deshalb gibt es für Kant „nur e i n e Religion, wenn auch mehrere Arten des Glaubens; man sollte daher auch sagen: N. N. ist von jenem (jüdischem, muhamedanischem, christlichem, katholischem, lutherischem) Glauben, nicht von dieser Religion."[4]) In seinen Augen verdienen alle Sekten und Konfessionen „gleiche Achtung, sofern ihre Formen Versuche armer Sterb-

[1]) Religion innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft. Reclam-Ausgabe S. 164. Vgl. Prakt. Vernunft, Recl. S. 185. (Zitiert wird 1. nach der Kant-Ausgabe von Rosenkranz u. Schubert, kenntlich durch die beigesetzte lat. Zahl des betr. Teiles, und 2. im Hinblick auf Bequemlichkeit nach der zuverlässigen Ausgabe von Reclam, kenntlich durch den Zusatz „Recl."

[2]) Eb. S. 184. — [3]) Eb. S. 115 ff. — [4]) Eb. S. 113.

licher sind, sich das Reich Gottes auf Erden zu versinnlichen; aber auch gleichen Tadel, wenn sie die Form der Darstellung dieser Idee für die Sache selbst halten." [1]) Darum sind ihm „der tunguſische Schaman und der europäische Prälat, der Mogulitz und der Puritaner im Prinzip gleich; sie gehören zu jener Klasse von Menschen, welche meinen, in das, was an sich keinen besseren Menschen macht, ihren Gottesdienst zu setzen". [2]) Mit allem Nachdruck will er die Ansicht zurückweisen, daß die Religion „ein Inbegriff besonderer auf Gott unmittelbar bezogener Pflichten sei, als ob Gott außer den ethisch-bürgerlichen Menschenpflichten noch Hofdienste annehmen würde". [3])

So einseitig moralisiert Kant, daß nach ihm in der Religion „kein assertorisches Wissen, selbst des Daseins Gottes nicht gefordert wird". [4]) Daher will er unter „Glaubenssätzen" nicht das verstehen, „was geglaubt werden soll — denn das Glauben gestattet keinen Imperativ — sondern das, was in praktischer, moralischer Absicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht erweislich ist, mithin nur geglaubt werden kann. Glauben als theoretisches Fürwahrhalten ist gar kein Stück der Religion, weil es den Menschen nicht besser macht. Der Zweifel an statutarischen Dogmen kann eine moralische, wohlgesinnte Seele nicht beunruhigen." [5])

Nach solchen Begriffsentwicklungen, oder, wie wir wohl besser sagen müssen, nach solchen Umwälzungen der Begriffe von Religion und Glauben, nimmt es nicht wunder, wenn auch das in Wegfall kommt, was wir unter Offenbarung und deren geschriebener Quelle, der hl. Schrift, verstehen, samt Wundern und Weissagungen, die damit verbunden sind. Allerdings begegnen uns bei Kant auch Auffassungen über natürliche und übernatürliche Religion, über das Verhältnis von Glauben und Wissen, welche uns sehr sympathisch anmuten.

Im Jahre 1755 verwahrt er sich in der Vorrede zur „allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" ganz entschieden gegen den Vorwurf, als ob er mit seiner Philosophie „den Glauben unter die Füße trete, welcher ihr (d. i. der Philosophie) ein helles Licht darreichet, sie zu erleuchten". „Wenn ich," fährt er fort, „diesen Vorwurf gegründet fände, so ist die Ueberzeugung, die ich von der Unfehlbarkeit göttlicher Wahrheiten habe, bei mir so vermögend, daß ich alles, was ihnen widerspricht, durch sie für genugsam widerlegt halten und verwerfen würde. Allein eben die Uebereinstimmung, die ich zwischen meinem System und

---

[1]) Eb. S. 190 Anm. — [2]) Eb. S. 190. — [3]) Eb. S. 164. — [4]) Eb. — [5]) Streit der Fakultäten. Recl. S. 59.

der Religion antreffe, erhebet meine Zuversicht in Ansehung aller Schwierigkeiten zu einer unerschrockenen Gelassenheit." [1])

Als aber seine bekannten „Umkippungen" anfingen, zerstörte Kant auch den Begriff der Offenbarung. Nach ihm kann nämlich eine Religion, die natürlich ist, doch zugleich „geoffenbart sein, wenn sie so beschaffen ist, daß die Menschen durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie selbst hätten kommen können und sollen, ob sie zwar nicht so früh und in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein würden, mithin eine Offenbarung derselben zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte weise und für das ganze menschliche Geschlecht sehr ersprießlich sein konnte, so jedoch, daß, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen kann. In diesem Falle ist die Religion objektiv eine natürliche, obgleich subjektiv eine geoffenbarte, weshalb ihr auch der erstere Name eigentlich gebührt." [2])

Kant lehrt also eine „Offenbarung" ohne Gott, der gesprochen hätte; die „Offenbarer" sind nur Menschen und einzig durch ihre Kraft tätig. An Weisheit andere überragend, haben sie Wahrheiten gefunden und ihren Mitmenschen mitgeteilt und eröffnet, was Kant „offenbaren" nennt. Von einer solchen „Offenbarung" kann Kant ohne Schwierigkeit erklären, daß, wenn ihre Geschichte einmal in Vergessenheit geriete, die Religion dabei „nicht das mindeste weder an ihrer Faßlichkeit noch in ihrer Gewißheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüter verlieren würde". [3])

Bei einem derartigen Standpunkte ist es auch begreiflich, wenn Kant sogar mehrere einander widersprechende Offenbarungen annimmt, das Alte und Neue Testament mit den hl. Büchern anderer Völker, z. B. der Aegypter, Indier auf die gleiche Stufe stellt und empfiehlt, „irgend ein" Beispiel aus der Geschichte oder „irgend ein" hl. Buch „zum Zwischenmittel der Erläuterungen unserer Idee einer geoffenbarten Religion überhaupt zur Hand zu nehmen", am meisten eigne sich, von den „mancherlei Büchern, die von Religion und Tugend unter dem Kreditiv der Offenbarung handeln", das Neue Testament, weil es „mit sittlichen, folglich mit vernunftverwandten Lehren auf das innigste verwebt" sei. [4])

Einer so beschaffenen „Offenbarung" kann gewiß auch nicht unbedingter Glaube von seiten der Menschen entgegengebracht werden; dies wäre unrecht und „gewissenlos". Und so ist es nach Kant „mit allem Geschichts- und Erscheinungsglauben bewandt, daß nämlich die Möglich-

[1]) Recl. S. 6. — [2]) Relig. innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft. Recl. S. 166.
[3]) Eb. S. 167. — [4]) Eb. S. 167.

keit immer übrig bleibt, es sei darin ein Irrtum anzutreffen." [1]) Ebensowenig Bedenken und Mühe kostet Kant die Umdeutung des Begriffs einer „göttlichen Lehre". Nach ihm kann deren Göttlichkeit „durch nichts als durch Begriffe unserer Vernunft, sofern sie rein moralisch und hiermit untrüglich sind, erkannt werden";[2]) einer Lehre aber, welche diese Probe bestanden, gibt er das Recht, göttlich genannt zu werden; denn die autonome Vernunft ist für ihn „der Gott in uns". [3])

Gilt die Offenbarung nicht mehr im Sinne der Christenheit, so fällt auch selbstverständlich die Hl. Schrift als inspiriertes Wort Gottes. Nach Kant können nämlich die heiligen Schriftsteller „als Menschen geirrt haben, wenn man nicht ein durch die Bibel beständig fortlaufendes Wunder annimmt". [4]) Ja, er fürchtet, die Annahme einer Inspiration „würde die Wirkung des Buches eher schwächen, als stärken". [5])

Von seinem Standpunkt konsequent, aber doch hin und wieder frappant sind Kants Ansichten über die Exegese der Hl. Schrift. Er fordert nämlich „durchgängige Deutung derselben zu einem Sinne, der mit den allgemeinen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt; denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessieren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht) bewirkt. Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Textes der Offenbarung oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein (sic!), und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser (der Text) sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält oder diesen ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt." [6]) Lauten z. B. Schriftstellen so, als ob „sie den Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an sich verdienstlich ansehen, sondern wohl gar über moralisch gute Werke erhöben, so müssen sie so ausgelegt werden, als ob nur der moralische, die Seele durch Vernunft bessernde und erhebende Glaube gemeint sei". [7]) In den Augen Kants hat der Glaube an die theoretischen Sätze der Bibel „kein Verdienst, und der Mangel desselben, sowie der ihm entgegenstehende Zweifel ist an sich keine Verschuldung, sondern alles kommt in der Religion aufs Tun an, und diese Endabsicht, mithin ein dieser gemäßer Sinn, muß auch allen biblischen Glaubenslehren untergelegt werden". [8])

Die gleiche exegetische Regel gibt Kant auch für die historischen Stellen. Hier fordert er ebenfalls die Freiheit, „denjenigen Sinn unter-

---

[1]) Relig. innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft. Recl. S. 203.
[2]) Streit der Fakultäten. Recl. S. 66. — [3]) Eb. S. 66. — [4]) Eb. S. 87.
[5]) Eb. 84. — [6]) Relig innerh. der Grenz. d. bloßen Vernunft. Recl. S. 116.
[7]) Streit der Fakultäten. Recl. S. 59. — [8]) Eb. S. 58.

zulegen, den sie (d. i. die Stelle) in moral-praktischer Absicht zur Erbauung des Lehrlings in der Exegese annimmt; denn der Glaube an einen Geschichtssatz ist »tot an ihm selber«".[1]) Die historische Erkenntnis zählt er „unter die Adiaphora, mit denen es jeder halten mag, wie er es für sich erbaulich findet".[2]) In radikaler Weise wünscht er: „Nur die doktrinale Auslegung, welche nicht empirisch zu wissen verlangt, was der hl. Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag (!), sondern was die Vernunft a priori in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel unterlegen kann, ist die einzige evangelisch-biblische Methode zur Belehrung des Volkes in der wahren inneren und allgemeinen Religion, wobei dann alles mit Ehrlichkeit und Offenheit zugeht".[3])

Unter dieser Voraussetzung will es Kant auch erlauben, daß die Bibel als Organ nicht allein „der allgemeinen und inneren Vernunftreligion, sondern auch als Vermächtnis einer statutarischen, auf unabsehliche Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre" gelte, wenn auch „die ewige Fortdauer dieses hl. Buches nicht verlangt werden könne";[4]) denn „die Göttlichkeit ihres moralischen Inhaltes entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung, die gleich einem alten Pergament hin und wieder unleserlich durch Akkommodationen und Konjekturen im Zusammenhang mit dem Ganzen verständlich gemacht werden muß".[5])

Eine solche Auffassung von Offenbarung und Bibel kann sich mit Wundern und Weissagungen nicht versöhnen. Freilich machte Kant auch hierin eine „Umkippung" durch. Noch im Jahre 1763 trat er sogar apologetisch für die Wunder ein; damals schrieb er: „Einige stehen in der Meinung, daß das Formale der natürlichen Verknüpfung der Folgen mit ihren Gründen an sich selbst eine Vollkommenheit wäre, welcher allenfalls ein besserer Erfolg, wenn er nicht anders als übernatürlicher Weise zu erhalten wäre, hintenangesetzt werden müßte. Sie setzen in das Natürliche als ein solches unmittelbar einen Vorzug, weil ihnen alles Uebernatürliche als eine Unterbrechung einer Ordnung an sich selber einen Uebelstand zu erregen scheint. Allein diese Schwierigkeit ist bloß eingebildet. Das Gute steckt nur in der Erreichung des Zweckes und wird den Mitteln nur seinetwegen zugeeignet".[6])

Freilich schleicht sich schon hier eine etwas schiefe Vorstellung vom Wesen des Wunders ein, indem Kant meint, daß nur selten „die

[1]) Streit der Fakultäten. Recl. S. 87.
[2]) Relig. innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft. Recl. S. 45 Anm.
[3]) Streit der Fakultäten. Recl. S. 87 f. — [4]) Eb. S. 89. — [5]) Eb. S. 85.
[6]) Der einzig mögl. Beweisgrund z. e. Demonstrat. des Daseins Gottes I, S. 217.

Ordnung der Natur einer unmittelbaren übernatürlichen Verbesserung oder Ergänzung benötigt sei". [1]) Das ist ja ein Lieblingsgedanke, der von mancher Seite gegen die Wunder vorgebracht wird, daß sie nämlich mit der göttlichen Weisheit und Macht unvereinbar wären, da sie eine nachträgliche Verbesserung und Ergänzung der von Gott selbst festgelegten Naturordnung bedeuteten. Aber hat Gott nicht vielmehr die ganze Weltordnung, die natürliche wie die übernatürliche, von Ewigkeit her in seinen Gedanken und in seiner Macht, und zwar so, daß das Niedere dem Höheren, das Materielle dem Geistigen untergeordnet ist? Von solchem Standpunkt aus stellt sich das Wunder als die Ordnung κατ' ἐξοχήν dar, nicht als ihre nachhinkende Ausbesserung.

Später streicht Kant aber das Wunder aus seinem Glaubensbekenntnis wie auch aus der Bibel. Er schreibt also: „Da Gott dem Menschen keine Kraft verleihen kann, übernatürlich zu wirken, weil das ein Widerspruch ist, da der Mensch einerseits nach den Begriffen, die er sich von guten, in der Welt möglichen Zwecken macht, was hierüber die göttliche Weisheit urteilt, nicht bestimmen und also vermittelst des in und von ihm selbst erzeugten Wunsches, die göttliche Macht, zu seinen Absichten nicht brauchen kann: so läßt sich eine Wundergabe, eine solche nämlich, da es am Menschen selbst liegt, ob er sie hat oder nicht hat (wenn ihr Glauben hättet wie Senfkörnlein usw. Matth. 17, 19), nach dem Buchstaben genommen gar nicht denken." [2])

Eigentümlicher Einwand! Der Wundertäter wird doch durch die Wunder, die er nicht durch eigene, sondern durch Gottes Kraft wirkt, nimmermehr vergöttlicht, [3]) und nicht der Mensch bestimmt, wann ein Wunder geschehen soll, sondern Gott, so daß über die Zweckmäßigkeit desselben kein Zweifel obwalten kann. An der angezogenen Schriftstelle wird der Glaube allein nicht als zureichend zum Wunderwirken bezeichnet, gerade so wenig wie das Almosengeben allein die Sünde hinwegnimmt, obgleich es heißt: kauf dich los von deinen Sünden (Daniel 4, 24); anderwärts lesen wir ganz deutlich: wenn ich alle Güter unter die Armen verteilte, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nicht (I Kor. 13, 3). Auch haben die Theologen niemals gelehrt, daß es „am Menschen selbst liege", ob er Wunder wirken wolle oder nicht, sondern im Gegenteil die Wundergabe als gratia gratis data bezeichnet. (Matth. 10, 8.)

---

[1]) Eb. S. 220.
[2]) Relig. innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft. Recl. S. 214 Anm.
[3]) Vgl. Apostelgesch. 3, 12 u. 14, 14.

Die Wunder in der Bibel sucht Kant natürlich zu erklären, z. B. die Austreibung der Teufel aus den Besessenen, oder er nimmt seine Zuflucht zum Moralisieren und Allegorisieren. Das Wort „stehe auf und wandle" gelte nicht von einem Leiblich-Toten, sondern von einem Geistlich-Toten, woran er noch die Bemerkung knüpft, der Zuruf geschehe an den Menschen „durch seine eigene Vernunft, sofern sie das übersinnliche Prinzip des moralischen Lebens in sich selbst habe; durch dieses könne der Mensch zwar vielleicht nicht sofort zum Leben und von selbst aufzustehen, aber doch sich zu regen und zur Bestrebung eines guten Lebenswandels erweckt werden".[1]) Vom Osterwunder will unser Philosoph um so weniger etwas wissen, weil jener Ausruf der Jünger: „wir dachten er solle Israel erlösen" nicht abnehmen ließe, daß sie auf ein in drei Tagen erwartetes Wiedersehen vorbereitet waren, noch weniger, daß ihnen von seiner Auferstehung etwas zu Ohren gekommen sei.[2]) Und wenn Paulus ebenfalls die Auferstehung Jesu verkünde, so sei dadurch die moralische Absicht, die Unsterblichkeit der Seele zur gläubigen Annahme zu bringen, erreicht, wenn auch die Vorstellungsart des Apostels „das Merkmal der Schulbegriffe an sich trage, in denen er erzogen war".[3])

Kant scheint selbst gefühlt zu haben, daß er mit seinen Wunder-Erklärungen keine glückliche Hand habe; deshalb empfiehlt er lieber, die Wunder der Bibel „auf ihrem Werte beruhen zu lassen, wenn wir nur, den Gebrauch dieser historischen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsstücke machen, daß das Wissen, Glauben und Bekennen derselben etwas für sich sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen könnten".[4]) Anzustreben und zu hoffen soll aber sein, daß „alle Wunder, welche die Geschichte mit der Einführung einer Religion verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich entbehrlich machen".[5])

Nicht mehr Bedeutung haben Kants Anstrengungen, mit denen er gegen Weissagungen zu Felde zieht. So sucht er sie auf folgende Weise zu entkräften: „Jüdische Propheten hatten gut weissagen, daß über kurz oder lang nicht bloß Verfall, sondern gänzliche Auflösung ihrem Staate bevorstehe, denn sie waren ja selbst die Urheber dieses ihres Schicksals, indem sie das Volk durch statutarische Vorschriften erdrückten und von den anderen Nationen absperrten."[6]) Geschichte war bekanntlich eine der schwächsten Seiten Kants; aber die vielen Kolonien des Volkes Israel auf dem ganzen Erdkreis und die zahlreichen Handelsbeziehungen, welche die Juden überall anknüpften, hätten doch auch ihn belehren

[1]) Streit der Fakultäten. Recl. S. 64. — [2]) Eb. S. 57. — [3]) Eb. S. 57.
[4]) Relig. innerh. Recl. S. 90.
[5]) Eb. S. 89. — [6]) Streit der Fakultäten. Recl. S. 99.

können und sollen, welche Bewandtnis es mit ihrer „Absperrung und Unterdrückung“ hatte. Haben denn die Propheten bloß den Sturz ihres Volkes vorausverkündet? Und waren es nicht gerade die Propheten, welche gegen alle statutarische und veräußerlichende Auffassung der jüdischen Religion gekämpft und auf wahre, innere Religiösität gedrungen haben mit einem Eifer, allerdings auch mit einem Widerstand, der ihnen nicht selten den Tod gebracht? Lesen wir nicht bei den Propheten die eindringlichen Mahnungen, in denen sie Gott also zum Volke sprechen lassen: „Bringet ferner nicht mehr trügerisches Opfer; euer Rauchwerk ist mir ein Greuel, eure Neumonde und andere Feste sind mir ein Greuel! Wohlan, reiniget euch, schaffet weg die Bosheit eurer Herzen.“ [1])

Anderswo wendet er ein, das Vorherwissen nütze dem Volke nicht, und es liege ein sich selbst widersprechender Freiheitsmechanismus darin, daß das Unglück in der Weissagung einerseits ein unabwendbares und doch andererseits ein vom Volk selbst verschuldetes, also durch freie Akte herbeigeführtes Schicksal sei. [2]) Also durch die Verstocktheit des Volkes sollen die Prophetien ihren Charakter verloren haben? Verliert etwa die Voraussage eines Arztes ihre Bedeutung, wenn der Patient widerspenstig ist? Selbst ein viel geringerer Geist als Kant kann ferner leicht begreifen, daß die Handlungen des betreffenden Volkes nicht deswegen geschehen mußten, weil sie vorhergesehen wurden, sondern umgekehrt, daß sie vorausgesagt wurden, weil sie geschahen und zwar frei; wenn sie aber frei geschahen, so war es unmöglich, daß sie zugleich nicht geschahen.

Zudem übersieht Kant einen wichtigen Punkt, der ihn auf jeden Fall hätte abhalten müssen, von „Freiheitsmechanismus“ und von Unabwendbarkeit der Strafen zu sprechen. Er übersieht, daß die Weissagungen von bevorstehenden Heimsuchungen durchgängig nur bedingte waren, daß die Strafen bloß eintreten sollten und wirklich eintraten, wenn keine Bekehrung erfolgte. Wenn nämlich die Propheten die drohenden Strafen verkündeten, so gaben sie auch stets die Einschränkung und die Verheißung: „Suchet den Herrn und bekehret euch, damit sein Zorn das Haus Jakob nicht vertilge“; der Gott, der sie gesandt, will „nicht das Sterben der Sterbenden, sondern daß sie sich bekehren und leben“. [3]) Das bekannteste Beispiel für die Bedingtheit der Unglücksprophetien sind die Niniviten; baldigen Untergang hatte ihnen Jonas in Aussicht gestellt, erschüttert taten sie Buße und „Gott sah ihre Werke, daß sie sich

[1]) Is. 1, 13 u. 16. Vgl. bes. auch Jerem. 4, 4. Ezech. 18, 31. Oseas 6, 6. Amos 5, 21.
[2]) Anthropol. in pragmat. Hinsicht 1800, Bd. VII, 2. Abtl. S. 90.
[3]) Amos 5, 6. Ez. 18, 32.

bekehrten von ihren bösen Werken, und es gereute Gott das Unheil, welches an ihnen zu tun er ausgesprochen, und er tat es nicht".[1])

Nicht ohne Interesse sind manche andere Aeußerungen Kants über die Bibel. Vor allem ist er Gegner der Lehre von der Privatinspiration der Leser und der darauf fußenden Privatauslegung der Schrift. Wenn die protestantischen Kleriker dem Laien auch „die hl. Schrift in die Hand geben, mit eigenen Augen zu sehen, so werde er doch zugleich gewarnt, nichts anderes darin zu finden, als was diese zu finden versichern".[2]) Satirisch läßt er die Laien zu den Predigern sprechen: „Sagt uns lieber, was ihr in der Bibel findet, damit wir nicht unnötigerweise darin selbst suchen und am Ende, was wir darin gefunden zu haben vermeinen, von euch für unrichtige Auslegung derselben erklärt werde." [3]) Er will deshalb die Bibel nicht dem Volke überlassen wissen, weil Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit (philologischer und historischer Art) allein „die eigentlichen Ausleger und Depositäre einer hl. Urkunde seien".[4]) Deshalb solle der Staat dafür sorgen, daß es nicht „an gelehrten und ihrer Moralität nach im guten Rufe stehenden Männern fehle, welche das Ganze des Kirchenwesens leiten könnten";[5]) freilich beklagt er die damit notwendig verbundene Folge, daß der ganze historische Glaube „ein bloßer Glaube an Schriftgelehrte und deren Einsicht werde, was der menschlichen Vernunft nicht sonderlich zur Ehre gereiche".[6])

Die katholische Lehre von der Schriftauslegung durch die vom Hl. Geist erleuchtete Kirche, die aller Verlegenheit ein Ende bereitet, kann Kant von seinem Standpunkt nicht annehmen, doch gesteht er ihr Konsequenz und Ehrlichkeit zu, weil eben auch bei den Protestanten tatsächlich die Auslegung „nicht der natürlichen Vernunft des Laien, sondern nur der Scharfsinnigkeit der Schriftgelehrten überlassen sei".[7]) Wie bemerkenswert ist schließlich sein Geständnis, daß eine Religion, welche ein hl. Buch zum Leitfaden bedürfe (und allein habe), „eben dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche verhindere und von selbst aufhören werde".[8]) Darin liegt offenbar die unumwundene Anerkennung der Notwendigkeit der Tradition sowie eines sichtbaren Lehramtes, d. h. wenn man mit der Religion Ernst macht und sie nicht in bloße selbstgegebene Moral auflöst, sondern einem sich offenbarenden und gesetzgebenden Gott sich hingibt.

---

[1]) Jonas 3, 10. — [2]) Anthropol. in pragm. Hinsicht VII. 2. Abtl. S. 117.
[3]) Streit der Fakultäten. Recl. S. 81 f. Anm.
[4]) Relig. innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft. Recl. S. 120. — [5]) Eb. S. 120.
[6]) Eb. S. 121. — [7]) Streit der Fakultäten. Recl. S. 81.
[8]) Relig. innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft. Recl. S. 146 Anm.

Unter dieser Voraussetzung spricht auch Kant für Tradition und Autorität an jener Stelle, wo er also erklärt: „In einem Stücke ist es mit der Juristenfakultät für die Praxis doch besser bestellt als mit der theologischen, daß nämlich jene einen sichtbaren Ausleger der Gesetze hat, entweder an einem Richter oder an einer Gesetzkommission oder am Gesetzgeber selbst, welches in Ansehung der auszulegenden Sprüche eines heiligen Buches der theologischen Fakultät nicht so gut wird".[1]) Der hier berührte Mangel betrifft aber die katholische Fakultät nicht; denn diese hat einen sichtbaren obersten Ausleger hinsichtlich der Glaubens- und Sittenlehre am kirchlichen Lehrkörper.

Mit Sicherheit ergibt sich aus den bisherigen Untersuchungen, daß Kant keine Offenbarung und keine übernatürliche Gotteserkenntnis in dem gewöhnlichen Sinn des Wortes annahm. Nun erhebt sich die weitere Frage, ob Kant wenigstens für eine natürliche Gotteserkenntnis eintrat.

Gott.

Kant glaubte an einen persönlichen Gott. Daran meinen wir festhalten zu müssen, wenn auch seine Lehre einmal an Pantheismus streifte und Paulsen Kants Gott, wie wir schon gehört, auf eine Stufe mit dem Gott Fichtes stellte.

Geraume Zeit behauptete Kant sogar, daß Gott auf spekulativem Wege erkannt werden könne. Noch im Jahre 1755 schrieb er: „Ich erkenne den ganzen Wert derjenigen Beweise, die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues zur Bestätigung eines höchst weisen Urhebers zieht. Wenn man nicht aller Ueberzeugung mutwillig widerstrebet, so muß man von so unwidersprechlichen Gründen gewonnen werden."[2]) Wenn er auch seine bekannte, mit der von Laplace verwandte Theorie entwickelt, so will er damit keineswegs Gott und seine Erkennbarkeit aus dem Kosmos leugnen. „Ich sehe in ihrer (d. i. der Materie) gänzlichen Auflösung und Zerstreuung ein schönes und ordentliches Ganze sich daraus entwickeln. Es geschieht dieses nicht durch einen Zufall und von ungefähr, sondern man bemerket, daß natürliche Eigenschaften es notwendig also mit sich führen. Wird man hierdurch nicht bewogen, zu fragen: warum mußte denn die Materie gerade solche Gesetze haben, die auf Ordnung und Wohlanständigkeit abzwecken? War es wohl möglich, daß viele Dinge, deren jedes seine von dem anderen unabhängige Natur hat, einander von selber gerade so bestimmen sollten, daß daraus ein wohl geordnetes Ganze entspringe, und wenn

[1]) Streit der Fakultäten. Recl. S. 39.
[2]) Allg. Naturgesch. Recl. S. 6.

sie dieses tun, gibt es nicht einen unleugbaren Beweis von der Gemeinschaft ihres ersten Ursprunges ab, der ein allgenugsamer höchster Verstand sein muß, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Absichten entworfen worden." [1]) Kant war damals dafür: „Der eine Schluß ist ganz richtig: wenn in der Verfassung der Welt Ordnung und Schönheit hervorleuchten, so ist ein Gott. Allein der andere ist nicht weniger gegründet: wenn diese Ordnung aus allgemeinen Naturgesetzen hat hervorfließen können, so ist die ganze Natur notwendig eine Wirkung der höchsten Weisheit." [2])

Noch im Jahre 1759 tritt Kant sogar für den absoluten Optimismus ein: „Darum, weil Gott diese Welt unter allen möglichen, die er kannte, allein wählte, so muß er sie für die beste gehalten haben, und weil sein Urteil niemals fehlt, so ist sie es in der Tat." [3]) Vier Jahre nachher, 1763, erklärt er noch: „Die ersten Gründe der natürlichen Theologie sind der größten philosophischen Evidenz fähig." [4])

Aber noch in demselben Jahre veröffentlichte Kant eine Abhandlung „über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes". Darin weist er hin auf das Zusammenpassen und die gegenseitigen harmonischen Wirkungen der Weltdinge und ihrer Teile und folgert daraus also: „Wer wollte dafür halten, daß in einem weitläufigen Mannigfaltigen, worin jedes einzelne seine eigene völlig unabhängige Natur hätte, gleichwohl durch ein befremdliches Ungefähr sich alles sollte gerade so schicken, daß es zu einander reimte und im ganzen sich Einheit vorfände?" [5])

Hierfür weiß er treffliche Beispiele anzuführen: „Eben dieselbe elastische Kraft und Schwere der Luft, die ein Grund für die Gesetze des Atemholens ist, ist notwendigerweise zugleich ein Grund für die Möglichkeit der Pumpwerke, für die Möglichkeit auch der sich erzeugenden Wolken, der Unterhaltung des Feuers und der Winde." [6]) Ebensogut gewählt ist folgendes Beispiel: „Wenn ich gleich alle Federn und Röhren, alle Nervengefäße, Hebel und mechanische Einrichtungen eines Leibes völlig einsehen könnte, so bliebe doch noch immer Bewunderung übrig, wie es möglich sei, daß so vielfältige Vorrichtungen in einem Bau vereinigt wurden, wie sich die Geschäfte zu einem Zwecke mit denen, wodurch ein anderer erreicht wird, so gut paaren lassen, wie eben dieselbe Zusammenfügung außerdem noch dazu dient, die Maschine zu erhalten und die Folgen aus zufälligen Verletzungen wieder gut zu machen, und wie es möglich war, daß ein

[1]) Allgem. Naturgesch. Recl. S 12.

[2]) Eb. S. 145. — [3]) Ueber den Optimismus I, S. 53. — [4]) Untersuchung über d. Deutlichkeit d. Grundsätze der natürl. Theol. I., S. 105. — [5]) I, 206.

[6]) I, S. 214.

Tier oder Mensch ein so feines Gewebe sein und trotz so vieler Gründe des Verderbens so lange dauern konnte." [1]) Jeden Menschen macht auch nach seinem Dafürhalten eine so „große Regelmäßigkeit und Wohlgereimtheit in einem vielstimmigen Harmonischen stutzig, und die gemeine Vernunft kann sie ohne einen verständigen Urheber nimmer möglich halten". [2])

In geistreicher Weise findet Kant den Schluß des Aristoteles aus der Betrachtung des Kosmos auf einen Weltordner oder Werkmeister ungenügend; denn angesichts der Tatsache, daß die Wesen „so mancher Naturdinge zu so regelmäßigen Beziehungen sich vereinbaren", hält er es für ganz klar, daß „nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur durch dieses höchste Wesen möglich seien, d. i. nur als Wirkungen von ihm existieren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererst hinreichend zu erkennen gibt". [3]) Es steht ihm endlich sogar fest, „die richtige Betrachtung einer wohl gearteten Seele finde an so viel zufälliger Schönheit und zweckmäßiger Verbindung, wie die Ordnung der Natur darbiete, genug Beweistümer, einen mit großer Weisheit und Macht bekleideten Willen daraus abzunehmen"; nur wenn Menschen „völlig verwildert seien oder halsstarrige Bosheit ihre Augen verschließe, dann schiene das andere Mittel (das Wunder) einzig und allein einige Gewalt an sich zu haben, sie vom Dasein des höchsten Wesens zu überführen". [4])

Man sollte denken, ein Thomist hätte im Vorausgehenden den kosmologischen Gottesbeweis geführt; so bestechend ist es geschrieben. Doch nein! Kant bezeichnet all das nicht als Beweise im strengen Sinne des Wortes; wir erhalten dadurch nach Kant nicht mathematische, sondern nur moralische Gewißheit, [5]) d. h. wir können uns daraus nur eine Ueberzeugung von der göttlichen Existenz ableiten, sofern sie zum tugendhaften Leben hinlänglich sei. [6]) Damals gab es für Kant wenigstens noch *einen* eigentlichen Beweis für das Dasein Gottes, nämlich geführt mittels des Begriffes der Möglichkeit: das Mögliche als Folge setze Gott als Grund voraus. Wie lange wird es noch dauern, bis Kant auch diesen Beweis fallen läßt? Sicher nur eine kleine Weile, wie wir aus seinem Schlußwort ersehen: „Es ist durchaus notwendig, daß man sich vom Dasein Gottes *überzeuge*; es ist aber nicht eben so nötig, daß man es *demonstriere*." [7])

Dieser Satz wird von nun an der Grundakkord aller seiner Darlegungen. In den „Träumen eines Geistersehers" vom Jahre 1766

[1]) I, S. 274. — [2]) Eb. S. 237. — [3]) Eb. S. 239. — [4]) Eb. S. 227.
[5]) Eb. S. 229. — [6]) Eb. S. 227. Vgl. I, S. 283. 286. — [7]) Eb. 286.

wird derselbe mit Ironie vermischt angeschlagen und in seiner berühmten Trilogie mit seltener Geistesarbeit und Energie zur Ausführung gebracht, am meisten in der „Kritik der reinen Vernunft“ 1781 und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ 1788. Seine Absicht ist dabei darauf gerichtet, nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine „Revolution“ in der Metaphysik, in der Wissenschaft vom Uebersinnlichen hervorzurufen. Bisher herrschte nach ihm ein „naiver Realismus“, d. h. die Anschauung, daß der Mensch einer Welt von Dingen gegenüberstehe, die der Mensch nur zu erfassen und zu erkennen habe. Einzig über den Weg, der zu dieser Erkenntnis führe, war man nicht einig; abgesehen von jenen Schulen und Philosophen, die sich an Aristoteles und an Thomas von Aquin anlehnten, standen sich bei aller sonstigen Zersplitterung vorzüglich zwei Hauptgruppen im 18. Jahrhundert gegenüber: der Empirismus oder Sensualismus, zumal in England zu Hause, auf der einen Seite und der Rationalismus auf der anderen Seite, hauptsächlich von den Anhängern der Philosophen Leibniz und Wolff vertreten. Nach dem Rezept Lockes leiteten die Empiristen alle Erkenntnis von der Erfahrung, von den Sinneseindrücken ab, also von außen her, die Rationalisten dagegen vom reinen Denken, also von innen her. Von den Wolffianern Schulz und Knutzen in die Philosophie eingeführt, war Kant anfänglich in deren Fußstapfen gewandelt; doch im Laufe seiner Entwickelung — über die nähere Veranlassung sind die Kantforscher noch nicht zur Einstimmigkeit gelangt [1]) — befreit er sich, bestärkt durch Rousseau, vom Rationalismus, aber auch vom Empirismus, indem ihn namentlich Hume aus „dem dogmatischen Schlummer“ weckte. Nunmehr ging Kant daran, die beiden einander schroff gegenüberstehenden Systeme in einem neu zu schaffenden zu versöhnen.

Von nicht zu unterschätzendem Einfluß auf Kant war hierbei jene Strömung, durch welche der Protestantismus über den Scholastizismus des 17. Jahrhunderts wieder zu seinem Prinzip zurückkehrte, nämlich der Pietismus. Ueber seine Bedeutung für Kants Entwickelung war man im Hinblick auf die stark pietistische Erziehung, die der Philosoph genoß, schon längst im allgemeinen einig, doch tritt sie jetzt um so klarer zu tage, nachdem Hollmann [2]) hierüber Detailforschungen angestellt; der Pietismus aber macht durch seine charakteristische Forderung der „alles ausgleichenden Liebe und Frömmigkeit“ die geistigen Grundfunktionen

[1]) Windelband, Gesch. der neueren Philos. Leipzig 1899, II, S. 15 ff. Falckenberg, Geschichte der neueren Philos. Leipzig 1902, S. 271 ff.

[2]) Hollmann, Prolegomena zur Genesis der Religions-Philosophie Kants. (Altpreuß. Monatsschr. Neue Folge 36. Bd. Königsberg, 1899.)

des Gefühls und Willens energisch geltend, um desto mehr die religiöse Erkenntnis in den Hintergrund treten zu lassen.

So erhalten wir eine ziemlich deutliche Vorstellung von der Hauptrichtung, in welcher sich Kants System bewegt. Er legt es vorzüglich in seinen drei Kritiken dar.

In der Kritik der reinen Vernunft zunächst führt er aus, der Mensch habe drei Erkenntnisvermögen, die aber nicht die Dinge an sich erfassen, nämlich: 1. die Sinnlichkeit mit den reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit (transszendentale Aesthetik), 2. den Verstand mit den Kategorien (transszendentale Analytik), 3. die Vernunft mit den Ideen (transszendentale Dialektik). Auf dem Gebiete der Sinnlichkeit und des Verstandes erreicht der Mensch nach Kant allgemein giltige, aprioriſche Erkenntnis, nicht aber auf dem der Vernunft, die sich auf das Uebersinnliche bezieht. Die Vernunft hat aber drei Ideen, d. h. drei notwendige Vorstellungen, und zwar Gott, Seele und Welt. Nun erhebt Kant den Vorwurf, die bisherige Philosophie habe Gott, Seele und Welt als Gegenstände der Erkenntnis betrachtet und drei Wissenschaften angenommen: Theologie, Psychologie und Kosmologie. Demgegenüber betrachtet es Kant als seine Aufgabe, die genannten drei spekulativen Wissenschaften zu zerstören: die Psychologie in den „Paralogismen" (Fehlschlüssen), die Kosmologie in den „Antinomien" (Widersprüchen, Thesen und Antithesen); gegen die rationale Theologie geht er zu Felde, indem er die Ungiltigkeit der bisher üblichen Gottesbeweise dartun will.

Am schwächsten sind die Einwendungen Kants gegen den ontologischen Beweis, welchen er vor allem angreift; hierbei tritt er gegen jene Form desselben auf, die nicht bloß in neuerer Zeit, sondern auch von den berufensten Philosophen und Theologen des Mittelalters vermieden oder selbst bekämpft wurde. Aus dem Begriff Gottes allein folgt wohl noch nicht das Dasein Gottes, weil mit dem Begriff noch nicht die Existenz einer Sache gegeben ist. Niemand wird Kant den Satz bestreiten, daß drei Winkel des Triangels nicht schlechterdings notwendig seien, sondern nur unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist (gegeben ist), sind auch die drei Winkel in ihm notwendig da".[1]) Aehnlich wird auch der ontologische Beweis meistens geführt: unter der Bedingung, daß Gott gegeben oder da ist, d. h. wenn sein Dasein anderwärts bereits bewiesen ist, ergibt sich aus seinem Begriff für uns, daß er notwendig existiert, m. a. W. die Existenz gehört zum Begriffe

[1]) Kritik der reinen Vernunft, Recl., S. 469.

Gottes. Daher kann auch Ostermann[1]) teilweise mit Kant gehen, insofern das Dasein nicht Merkmal des Begriffs ist; hundert Thaler sind dem Begriffe nach nicht mehr als hundert gedachte Thaler; aber er widerspricht Kants Behauptung, die Existenz sei keine Realität; denn hundert Thaler, die vor mir auf dem Tische liegen, sind viel realer, als hundert Thaler, die ich mir bloß denke. Kant unterscheidet also zu wenig zwischen Ding und seinem Begriff. Das Dasein bezeichnet nicht nur eine Beziehung zum denkenden Subjekt, sondern ein Verhältnis zu dem gesamten Nexus der Dinge.

Der Aquinate scheidet scharf das Wahre und das Falsche, das im ontologischen Beweis enthalten ist. In seiner theologischen Summe[2]) stellt er die Thesis auf: Gott wird nicht mit Notwendigkeit erkannt; als Einwand gegen diese Thesis führt er alsbald den Satz an, man müsse, wenn man das Wort Gott ausspreche und nur im Geiste erfasse, Gott auch ohne weiteres Existenz zuschreiben; denn mit Gott bezeichne man doch stets das Größte; was aber nicht nur in Gedanken (in intellectu), sondern auch in Wirklichkeit (in re) existiere, sei unzweifelbar größer als dasjenige, was nur im Geiste existiere; also sei mit dem Wort oder Begriff „Gott" auch seine Existenz gegeben. Diesen Einwand widerlegt er am einfachsten und verständlichsten durch den Hinweis, daß manche unter Gott etwas sehr Unbestimmtes, nicht selten etwas Körperliches sich vorstellen; bezeichnend fährt er dann fort, selbst zugegeben, jedermann meine mit Gott das denkbar größte Wesen, so folge daraus noch keineswegs dessen Existenz in tatsächlicher Wirklichkeit (in rerum natura), sondern die in der Auffassung des Geistes. Am wirksamsten wird aber seine Unterscheidung zwischen der Evidenz an sich (per se) und der Evidenz für uns (quoad nos) bleiben; an sich sei zwar der Satz: „Gott existiert" klar und evident; denn in demselben sei das Prädikat das nämliche wie das Subjekt, weil Gott seine eigene Wirklichkeit und Existenz sei (Deus est suum esse); aber in Rücksicht auf uns sei der Satz dennoch nicht sofort einleuchtend und evident, weil wir eben nicht wissen, was Gott seiner Natur nach ist; deshalb müsse er für uns erst bewiesen werden und zwar durch dasjenige, was wohl nicht seinem Wesen nach, jedoch für uns lichtvoller ist, nämlich durch seine Geschöpfe. Das Wahre an dem ontologischen Beweis findet Thomas darin, daß der Menschengeist über sich hinaus strebe und sich sehne nach einem unendlich höheren und seligeren Geiste, daß er in diesem Sinne die Idee Gottes in sich trage. Uebrigens begegnen wir unserem Beweis

[1]) Ostermann, Ueber Kants Kritik der rationalen Theologie. Jena 1876.
[2]) Summa theol. I. I. q. 2, a. 1.

oder seinen Spuren vielfach bei den bedeutendsten Denkern, wie bei Augustin, Boethius, Anselm, Carteſius, Leibniz, ſelbſt bei Schelling und Hegel, wenn auch vom pantheiſtiſchen Standpunkte aus. In viel beachteter Weiſe wird er neueſtens von Lotze in der Richtung geführt: „Wäre das Größte nicht, ſo wäre das Größte nicht, aber es iſt undenkbar, daß das Größte von allem Denkbaren nicht wäre.“ [1])

Nach dem ontologiſchen geht Kant zum kosmologiſchen Beweis über, in welchem er „ein ganzes Neſt von dialektiſchen Anmaßungen“ findet; hauptſächlich wendet er ein: a) die Kategorie der Kauſalität habe nur in der ſinnlichen Welt Geltung. Dieſe Beſchränkung der Kauſalität hat Kant nicht bewieſen und konnte er nicht beweiſen; vielmehr iſt es evident, daß das Prinzip der Kauſalität ebenſo für überſinnliche als für ſinnliche Dinge giltig iſt. Viele Unterſuchungen tun dies dar.[2])

In leicht verſtändlicher Weiſe begegnet namentlich Gutberlet [3]) dem Vorwurfe Kants, der Schluß von der Welt auf Gott an der Hand des Kauſalitätsbegriffes bedeute eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, ein unberechtigtes Abſpringen vom Sinnlichen auf Ueberſinnliches, mit dem Hinweiſe, Kant gleiche einem, der aus der Tatſache, daß eine Uhr von A, dann von B, darauf von C uſw. entlehnt worden ſei, den Schluß ziehe, die Uhr ſei niemals von einem Uhrmacher gefertigt, ſondern ſtets nur durch Entleihen in die Hände des jeweiligen Beſitzers gekommen; denn Kant erklärt ausdrücklich, in eben derſelben Bedeutung müſſe „etwas als Bedingung angeſehen werden, in welcher die Relation des Bedingten zu ſeiner Bedingung in der Reihe genommen werde, die auf dieſe höchſte Bedingung in kontinuierlichem Fortſchritt führen ſolle“. Aber wie die Entleiher nur kraft einer urſprünglichen Verfertigung der Uhr ſie weiter verleihen können, ſo können auch die Weltdinge nur kraft einer urſprünglichen Schöpfung Urſächlichkeit entfalten; darum iſt aber abſolut notwendig, daß die Kauſalität der erſten Urſache eine ganz andere ſei, als die der Mittelurſachen.

Der kosmologiſche Beweis ſoll b) noch daran leiden, daß er ein notwendiges Weſen ſetze, weil wir ſonſt eine unendliche Reihe von Bedingungen bekämen, die unmöglich wäre; die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe laſſe ſich jedoch weder behaupten noch leugnen. Demgegenüber wird ſich doch der Satz nicht in Abrede ſtellen laſſen: wenn in einer Reihe, mag ſie endlich oder unendlich ſein, jedes einzelne Glied eine äußere Urſache fordert, ſo kann auch die Geſamtheit dieſer Glieder

[1]) Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geſchichte d. Philoſ. 3. Tl. 2. Bd. 8. Aufl. S. 247.

[2]) Vgl. Gutberlet, Logik u. Erkenntnistheorie. Münſter 1898. S. 227 u. Schell, Die göttl. Wahrheit des Chriſtentums, I, Paderborn 1895. S. 161 ff.

[3]) Gutberlet, Theodicee. Münſter 1897. S. 91.

eine äußere Ursache nicht entbehren, ja sie muß letztere um so dringender fordern, je größer der Umfang dieser Gesamtheit wird.[1])

Dem kosmologischen Beweis wirft Kant ferner vor, c) daß er den ontologischen Beweis zu Hilfe nehme, indem er von dem notwendigen auf das allerrealste Wesen schließe; demnach falle er in sich zusammen wie der ontologische. Mit Recht konnte aber hierin von Reinhold entgegengehalten werden, daß schon Thomas von Aquin drei kosmologische Gottesbeweise führe, in denen der Begriff der absoluten Notwendigkeit keine Verwertung findet, sondern Gott als der unbewegliche Beweger, als die erste wirkende Ursache und als das am meisten Seiende erschlossen wird.[2]) Aber auch in den übrigen Formulierungen des Beweises, in denen „die schlechthinige Notwendigkeit" vorkommt, bedeutet diese etwas ganz anderes als diejenige, welche beim ontologischen Beweise verwertet wird. Im ontologischen Beweis heißt Gott das notwendige Wesen, insofern das Dasein zu seinem Begriffe gehört, im kosmologischen will dagegen der Ausdruck besagen, daß unter der Voraussetzung von Dingen, welche den Grund ihres Daseins nicht in sich haben, ein Wesen angenommen werden muß, das den Grund seines Daseins in sich selbst hat. „Freilich kann ich mir, wie Kant sagt, jedes existierende Wesen ohne Widerspruch auch als nicht existierend denken, selbst das göttliche Wesen nicht ausgenommen, wenn ich nämlich einmal von der Existenz abstrahiere, aber absolut notwendig muß ein Unbedingtes existieren, wenn ein Bedingtes da ist."[3])

Um endlich den teleologischen oder, wie Kant sagt, den physikotheologischen Gottesbeweis zu entkräften, gibt er an: Im besten Fall fordere er a) nur einen Weltordner, nicht einen Weltschöpfer. Ein eigentümliches Geschick wollte jedoch, daß Kant, wie wir oben gesehen,[4]) diesen Einwand selbst widerlegt hat. Kurz, aber überzeugend erklärt Ostermann gegen Kant: „Wir Menschen bringen mechanische Zusammensetzungen zu stande; die Organismen zeigen eine dynamische, eine lebendige Beziehung und Wechselwirkung. Ein solcher Baumeister, der die Geschöpfe in ihren innersten Tiefen beherrscht, ist Schöpfer, ist Urheber nicht bloß der Formen, sondern auch der Substanz der Dinge."[5])

Nach Kant soll der teleologische Beweis b) verfehlt sein, weil bei ihm Wirkung und Ursache nicht in Proportion stehen. Warum oder inwiefern soll die Welt nicht der Schöpfung durch Gott entsprechen? Ist die Welt nicht ein würdiges Objekt der Wirksamkeit Gottes? Da-

---

[1]) Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit. Stuttgart u. Wien 1902. S. 202. Vgl. Ostermann S. 22 f. u. Schell, Die göttl. Wahrheit des Christentums. Paderborn 1896. 2. Bd. S. 1 ff. u. S. 145 ff.

[2]) Reinhold S. 201. — [3]) Reinhold S. 204. — [4]) S. 11. — [5]) Ostermann S. 26.

mit würde ja Kant in den neuplatonischen Irrtum verfallen, Gott wäre viel zu hoch und zu geistig, als daß er sich mit der irdischen, materiellen Welt hätte beschäftigen können. Oder meint Kant, die Welt wäre als göttliches Werk zu unvollkommen? Von allem anderen abgesehen, ist es doch ein Widerspruch, von einer endlichen Welt absolute Vollkommenheit zu verlangen. In seiner vorkritischen Periode hatte Kant ganz anders gesprochen, z. B. „die Werke Gottes haben alle die Größe und Mannigfaltigkeit, die sie nur fassen können".[1]) Gegen diejenigen, denen die Welt nicht gut genug ist, schrieb er noch 1756: „Nachdem wir einen widerrechtlichen Anspruch auf Annehmlichkeit des Lebens gemacht haben, so wollen wir keinen Vorteil mit Unkosten erkaufen. Wir verlangen, die Erde solle so beschaffen sein, daß man wünschen könne, darauf ewig zu wohnen. Und so bilden wir uns ein, daß wir alles zu unserem Vorteil besser regieren würden, wenn die Vorsehung uns gefragt hätte."[2]) Selbst angesichts des Erdbebens, das Lissabon traf, wollte Kant noch an der Dankbarkeit festgehalten wissen, die wir „der Vorsehung für alle ihre Anstalten schuldig sind".[3]) Im Jahre 1759 war er sogar zu dem Schlusse gekommen: „Weil Gott diese Welt unter allen möglichen, die er kannte, allein wählte, so muß er sie für die beste gehalten haben, und weil sein Urteil nicht trügt, so ist sie es in der Tat."[4]) Will aber Kant mit seinem Einwand sagen, daß man nur von einer absolut vollkommenen Welt auf den absolut vollkommenen Gott schließen könne, so weist demgegenüber schon der Aquinate darauf hin, daß eine solche Proportion zwischen Welt und Gott nicht erforderlich sei, da es sich nur um den Beweis der Existenz Gottes handle, nicht aber um die vollkommene Erkenntnis Gottes seinem inneren Wesen nach.[5]) In der nämlichen Kürze und Klarheit widerlegt St. Thomas den absoluten Optimismus durch die Darlegung, daß Gott die Dinge hätte anders schaffen oder andere hinzufügen können; aber unter der Voraussetzung, daß die Einzeldinge in ihren gegenwärtigen Naturen bleiben sollen, so könne die Welt nicht besser sein als sie auf Grund der gegenwärtigen Ordnung ist, in welcher das Beste des All besteht; denn würden Einzeldinge besser sein, so wäre sofort die Harmonie des Ganzen gestört, ähnlich wie die Melodie aufgehoben wird, wenn auch nur eine Saite einer Zither zu viel gespannt ist.[6])

Wenn aber Kant die Beweise für die Existenz Gottes zu vernichten trachtet, so will er keineswegs die Existenz Gottes selbst in Zweifel

[1]) Schätzung der leb. Kräfte 1747. V, S. 27.
[2]) Gesch. u. Naturbesch. der merkwürd. Vorfälle VI, S. 261. — [3]) Eb. S. 264.
[4]) Ueber den Optimismus I, S. 53. — [5]) S. th. I. I. q. 2. a. 2.
[6]) S. th. I. I. q. 25 a. 6.

ziehen; sie soll ihm aber nicht ein Objekt der Erkenntnis, sondern des Glaubens sein. Daher seine Erklärung: „Ich muß das Wissen aufgeben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“ [1]) Er ist auch von dem Nutzen überzeugt, den seine Kritik der rationalen Theologie bringen werde; wenn nämlich die Welt des Uebersinnlichen für die menschliche Erkenntnis mit sieben Siegeln verschlossen sei, so wäre eine Leugnung derselben aus spekulativen Gründen gerade so unberechtigt wie ihre Behauptung; dann sei es im gleichen Grade unerlaubt vom theoretischen Standpunkte aus, Gott zu leugnen als ihn anzunehmen. Deshalb will sich Kant der Hoffnung hingeben, durch seine Kritik würde „dem Materialismus, Atheismus, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealismus und Skeptizismus, die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten“.[2]) Kant erklärt: „Ich kann nicht hoffen, man werde einmal noch evidente Demonstrationen der zwei Kardinalsätze unserer reinen Vernunft: es ist ein Gott und ein ewiges Leben — erfinden; vielmehr bin ich gewiß, daß dies niemals geschehen wird. . . . Es ist aber auch apodiktisch gewiß, daß niemals irgend ein Mensch auftreten wird, der das Gegenteil (nämlich die Nichtexistenz Gottes und des künftigen Lebens) mit dem mindesten Scheine, geschweige dogmatisch behaupten könnte.“ [3]) Wird ihm ein „antithetisches“, d. h. atheistisches Buch eingehändigt, so weiß Kant im voraus, daß die Vernunft, wie sie „zu bejahenden Behauptungen in diesem Felde unzulänglich ist, so wenig und noch weniger wissen kann, um über diese Fragen verneinende Behauptungen aufzustellen“. [4]) Der Verlust der Gottesbeweise soll bloß „das Monopol der Schulen, keineswegs das Interesse der Menschen“ treffen, die im Gegenteil nur gewinnen könnten, so daß die Regierungen dem Verfasser dankbar sein müßten, wenn sie sich berufen fühlten, für die Religion einzutreten, [5]) weil er dem Atheismus jeglichen Schein der Wissenschaftlichkeit und Sicherheit genommen. Seine Einwendungen wären höchstens für manche Schulen unangenehm, für die praktische Bestimmung des Menschen wären sie sicher ein Glück, [6]) während freilich durch den Atheismus „dem praktischen Interesse der Vernunft ein unersetzlicher Verlust“ verursacht würde.[7]) Er will der Metaphysik gegenüber durchaus nicht feindlich sich zeigen, sondern eher „das Schicksal haben, in sie verliebt zu sein“, weil sie dem forschenden Gemüte Genüge leiste und

---

[1]) Reine Vernunft, Recl., S. 26.
[2]) Eb. S. 28. — [3]) Eb. S. 567. — [4]) Eb. S. 575.
[5]) Eb. 27. 28. — [6]) Eb. S. 383. — [7]) Eb. S. 575.

die Grenzen der menschlichen Vernunft bestimme.[1]) Gerne will er auch zugeben, daß die Gottesbeweise, zumal der teleologische, etwas Verführerisches an sich haben; denn die Welt eröffne vor dem Auge des Menschen „einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Zweckmäßigkeit und Schönheit, daß unser Urteil in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen sich auflösen müßte".[2])

Trotzdem kommt er immer wieder zu dem folgenden Schluß: „Obgleich wir gegen die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit dieses Verfahrens (d. i. des teleologischen Beweises) nichts einzuwenden haben, so können wir doch die Ansprüche nicht billigen, welche die Beweisart auf apodiktische Gewißheit und auf einen gar keiner Gunst oder fremder Unterstützung bedürftigen Beifall machen möchte."[3]) Nach Kant bleibt demnach das höchste Wesen „für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann, und wenn es eine Moraltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweiset alsdann die vorher nur problematische, transszendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit durch Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Zensur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft".[4])

Nachdem Kant auf diese Weise gezeigt haben will, daß die Vernunft „vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die Macht der Spekulation hinauszukommen",[5]) so gestattet er ihr diesen Flug wegen der Postulate oder Forderungen, die sie in praktischer Hinsicht unverwüstlich in sich trägt. Die Vernunft stellt nach unserem Philosophen nicht bloß die theoretische Frage: „Was kann ich wissen?" sondern auch notwendig die weitere: „Was soll ich tun und was kann ich hoffen?"[6]) Damit wendet sich Kant vom Prinzip aller natürlichen Ordnung zum Prinzip der sittlichen, von der theoretischen zur praktischen Theologie oder nach Kants Ausdrucksweise von der Physikotheologie zur Ethiko- oder Moraltheologie. Moraltheologie ist aber nicht theologische Moral, sondern die „Ueberzeugung vom Dasein Gottes, die sich auf sittliche Gesetze gründet".[7]) Ihr Kardinalpunkt ist „der kategorische Imperativ", ihr Abschluß „das höchste Gut". Letzteres umfaßt zwei Momente: die Sittlichkeit und die ihr angemessene Glückseligkeit.[8]) Glück ist „notwendig das Verlangen jedes vernünftigen endlichen

[1]) Träume eines Geistersehers. Recl., S. 61. — [2]) Reine Vernunft, Recl., S. 488.
[3]) Eb. 490. — [4]) Eb. S. 501. — [5]) Eb. 467. — [6]) Eb. 610.
[7]) Eb. S. 495 Anm. — [8]) Prakt. Vernunft, Recl., S. 149.

Wesens";[1]) doch ist die schließliche Glückseligkeit einerseits moralisch bedingt, muß sie anderseits auf Grund der sittlichen Würdigkeit auch sicher eintreten.[2]) Daraus ergibt sich für Kant die Annahme: es ist Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch eine mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Gutes vorauszusetzen, welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. h. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen,[3]) m. a. W. Gott muß gefordert werden, um die Uebereinstimmung zwischen dem ethischen Werk des Menschen und seinem physischen Glück herbeizuführen; denn nur Gott und zwar der gerechte und allwissende, allmächtige Gott ist imstande, Lohn und Strafe nach Verdienst auszuteilen.

So führt Kant den „Beweis" für Gottes Existenz. Welche Bewandtnis es nun damit habe, erhellt aus seinen Worten: „Die Ueberzeugung ist nicht eine logische, sondern moralische Gewißheit, und da sie auf subjektiven Gründen der moralischen Gesinnung beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei, sondern: ich bin moralisch gewiß, d. h. der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ebenso wenig ich besorge, es könne mir der zweite jemals entrissen werden."[4]) Damit stimmt überein, wenn er anderwärts sagt, daß die moralische Notwendigkeit, Gott anzunehmen „subjektiv, d. i. Bedürfnis, und nicht objektiv, d. i. selbst Pflicht sei"[5]), oder wenn er erklärt, der reine praktische Vernunftglaube wäre „nicht geboten, sondern als freiwillige, zur moralischen gebotenen Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfnis der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urteils, jene Existenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zu grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen, könne also öfters auch bei Wohlgesinnten bisweilen ins Schwanken, niemals aber in Unglauben geraten".[6])

Aus Kants Ansicht über die Genesis des Gottesglaubens ergibt sich die weitere Folgerung, daß er, weil kein Wissen, sondern Ueberzeugung, nicht mitgeteilt werden könne,[7]) daß ferner die Religion aus der Moralität hervorgehe, und daß Kant mahnen zu sollen glaubt: „Sorget ihr nicht dafür, daß ihr vorher wenigstens auf dem halben Wege gute Menschen machet, so werdet ihr niemals aufrichtig gläubige

[1]) Prakt. Vernunft, Recl., S. 29. — [2]) Eb. S. 143. — [3]) Eb. S. 151.
[4]) R. Vernunft, Recl., S. 626. — [5]) Pr. Vernunft, Recl., S. 151.
[6]) Eb. S. 175. — [7]) R. Vernunft, Recl. S. 626.

Menschen erhalten." [1]) Die christliche Philosophie benützt, um mit Schell zu sprechen, „die klar erkannte und tief gefühlte Notwendigkeit, daß das Urerste und Letzte nur die vollkommene Harmonie sein könne, daß daher auch Uebereinstimmung hergestellt werden müsse zwischen dem inneren und äußeren Wesen, zwischen der Wesens- und Daseinsbeschaffenheit, zwischen innerem Werte und äußerem Schicksal" [2]), neben anderen psychologischen Tatsachen als Fundament, um den sittlichen Gottesbeweis zu führen.

Trotz dieser Moraltheologie Kants glaubt man öfters, er sei zumal in der „Kritik der Urteilskraft" auf dem besten Wege, den teleologischen Gottesbeweis zu führen. Hier tritt unser Philosoph mit Entschiedenheit gegen den spinozistischen Pantheismus und den Hylozoismus, sowie auch gegen den Atomismus auf. [3]) So schreibt er: „Eine lebende Materie ist ein innerer Widerspruch . . . es ist ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Gesetzen der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; es ist für den Menschen ungereimt, zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalmes nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde." [4]) Unbefriedigt erklärt er sich von dem Versuche eines „Archäologen", der die vollkommeren Wesen aus minder zweckmäßigen und diese „aus dem Mutterschoß der Erde" hervorgehen lassen will; denn er müsse doch schließlich „dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken wäre; dadurch aber habe er den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben". [5]) Anderwärts erklärt Kant: „Eine Verwandtschaft unter den Naturreichen, da entweder eine Gattung aus der anderen und alle aus einer einzigen Originalgattung oder etwa einem einzigen erzeugenden Mutterschoß entsprungen wäre, würde auf Ideen führen, die so ungeheuerlich sind, daß die Vernunft vor ihnen zurückbebt. . . . Die Kleinheit der Unterschiede, wenn man die Gattungen ihrer Aehnlichkeit nach aneinander paßt, ist bei so großer Mannigfaltigkeit eine notwendige Folge eben dieser Mannigfaltigkeit". [6]) Am wenigsten will er sich zur (darwinistischen) Anpassungs- und Vererbungstheorie verstehen. „Das Weizenkorn", sagt er, „bekommt in der kalten Zone eine dickere Haut. Der Zufall

---

[1]) R. Vernunft, Recl., S. 627 Anm. — [2]) Schell, Die göttl. Wahrheit. 2. Bd. S. 613.
[3]) Urteilskr., Recl., S. 277. — [4]) Eb. S. 279. 286. — [5]) Eb. S. 308.
[6]) Kritik von Herders Ideen 1785, VII, S. 350.

oder allgemeine mechanische Gesetze können solche Zusammensetzungen nicht hervorbringen. . . . Aeußere Dinge können wohl Gelegenheits-, aber nicht hervorbringende Ursache von demjenigen sein, was notwendig anerbt und nachartet. So wenig als der Zufall oder physisch-mechanische Ursachen einen organischen Körper hervorbringen können, so wenig werden sie zu seiner Zeugungskraft etwas hinzusetzen, d. h. etwas bewirken, das sich selbst fortpflanzt." [1])

Deshalb lehnt Kant auch die Ansicht ab, nach welcher die Menschheit von mehreren Menschenpaaren herstammt; eine solche Hypothese ist in seinen Augen „eine Meinung, welche die Zahl der Ursachen ohne Not vervielfältigt". [2]) Die Verschiedenheit der Menschenrassen erklärt er also: „Der Mensch war für alle Klimate und für jede Beschaffenheit des Bodens bestimmt; folglich mußten in ihm mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen, um gelegentlich entweder entwickelt oder zurückgehalten zu werden"; [3]) und zwar richtete sich die Entwicklung „dieser Anlagen, die im ersten Menschenpaare vereinigt waren, nach den Oertern und nicht sollten die Oerter nach bereits entwickelten Anlagen ausgesucht werden". [4]) In seiner Ansicht wird Kant auch noch durch einen Grund höherer Art bestärkt: „Vernunftlose Tiere, deren Existenz nur als Mittel einen Wert hat, mußten darum zu verschiedenem Gebrauch verschieden schon in der Anlage — wie die verschiedenen Hunderassen, die nach Buffon von dem gemeinschaftlichen Stamm des Schäferhundes abzuleiten sind — ausgerüstet sein; dagegen die große Einhelligkeit des Zweckes in der Menschengattung so große Verschiedenheit anartender Naturformen nicht erheischte". [5]) Auf diese Weise kommt Kant im Jahre 1786 zu der Folgerung: „Will man nicht in Mutmaßungen schwärmen, so muß der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Natur-Ursachen durch menschliche Vernunft fähig ist, also mit der Existenz des Menschen und zwar in seiner ausgebildeten Größe, weil er der mütterlichen Beihilfe entbehren muß, in einem Paare, damit er sich fortpflanze, aber auch nur in Einem Paare, damit nicht sofort Krieg entstehe, wenn die Menschen einander nahe und doch einander fremd wären; deshalb fange man nicht mit gänzlicher Rohheit seiner Natur an." [6])

Macht Kant hier in Bezug auf den Menschen und seine Geschichte metaphysische Gesichtspunkte geltend, so will er auch überhaupt die Frage, woher die gesamte Organisation stamme, außerhalb der Natur-

[1]) Von d. verschied. Racen der Menschen 1775, VI, S. 321 f.
[2]) Eb. S. 316. — [3]) Eb. S. 323.
[4]) Ueber den Gebrauch teleol. Prinz. 1788, VI, S. 375. — [5]) Eb. S. 368.
[6]) Mutmaßl. Anfang d. Menschengesch. 1786, VII, S. 366 f.

wissenschaft, die über die Erfahrung nicht hinausgehe, in die Metaphysik verlegen und für seine Person alle Organisation von organischen Wesen durch Zeugung und spätere Formen nach Gesetzen allmählicher Entwicklung ursprünglicher Anlagen ableiten, die in der Organisation ihres Stammes anzutreffen waren.[1]) Ueber den letzteren äußert er sich also: „Wie dieser Stamm selbst entstanden, diese Frage liegt gänzlich über den Grenzen aller dem Menschen möglicher Physik . . . . wir müssen entweder aller Bestimmung der letzten Ursache entsagen oder ein intelligentes Wesen uns dazu denken, nicht als ob wir einsähen, ob eine solche Wirkung (d. i. Organisation) aus einer anderen Ursache unmöglich, sondern weil wir uns eine Grundkraft erdichten müßten, wozu aber die Vernunft durchaus kein Recht hat, weil es ihr alsdann keine Mühe machen würde, alles, was sie will und wie sie will, zu erklären".[2])

Aehnlich lautet folgende Stelle über unseren Punkt: „Die Organismen bilden den vornehmsten Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen und sind der einzige für den gemeinen Verstand ebensowohl als für den Philosophen geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprunges desselben von einem außer der Welt existierenden und zwar um jener zweckmäßigen Form willen verständigen Wesen, und die Teleologie findet keine Vollendung des Aufschlusses für ihre Nachforschungen als nur in der Theologie."[3])

Noch einen Schritt, und Kant hätte sich zum teleologischen Gottesbeweis bekannt! Aber nur zu bald kommt die Einschränkung, eingeleitet durch die Frage: „Was beweiset nun aber am Ende auch die allervollkommenste Teleologie? Beweiset sie etwa, daß ein allverständiges Wesen da sei? Nein, nichts weiter, als daß wir uns schlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer solchen Welt machen können als so, daß wir uns eine absichtlich wirkende oberste Ursache denken."[4]) Und so wiederholt er seine Anschauung, die Idee Gottes sei nur subjektives und regulatives, nicht objektives und konstitutives Prinzip, die gesamte physische Teleologie sei nur eine Propädeutik für Theologie,[5]) erst die moralische Teleologie begründe die Theologie. Und dieses moralische Argument faßt er hier in folgende Sätze: „Das moralische Gesetz (der kategorische Imperativ) verbindet uns für sich allein, aber es bestimmt uns auch einen Endzweck, das höchste Gut: Glückseligkeit und die derselben entsprechende Würdigkeit; diese beiden

---

[1]) Ueber den Gebr. teleol. Prinz. 1788, VI, S. 382.
[2]) Eb. S. 382, 386. — [3]) Urteilskraft, Recl., S. 284. — [4]) Eb. S. 284.
[5]) Eb. S. 336.

Erfordernisse des höchsten Gutes können wir uns als durch bloße Naturursachen verknüpft unmöglich vorstellen; folglich müssen wir eine moralische Welturſache, einen Welturheber annehmen." [1])

Christus.

Auch Kant mußte sich für oder gegen Christus entscheiden. Diese Entscheidung gab er — gegen Christus, wenn wir jene Auffassung zu grunde legen, welche die Kirche stets von ihm gehabt, und sie mußte gegen Christum ausfallen. Für Kant gab es keine eigentliche Offenbarung und darum auch nicht das Geheimnis, auf welches sich das christologische Dogma aufbaut, kein Geheimnis der Trinität. Als Schlüssel, um das letztgenannte Geheimnis zu „verstehen", betrachtet er das Wort bei Johannes (1. Joh. 4, 16): „Gott ist die Liebe." Diesen Schrifttext erklärt er also: „In Gott kann man den Liebenden (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an den Menschen, sofern sie seinem heiligsten Gesetz adäquat sind), den Vater, ferner den Sohn und dadurch den Hl. Geist verehren, eigentlich aber nicht in so vielfacher Persönlichkeit anrufen; denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten; er ist aber nur ein einziger Gegenstand, wohl aber im Namen des von ihm selbst über alles verehrten und geliebten Gegenstandes, mit dem es Wunsch und zugleich Pflicht ist, in moralischer Verbindung zu stehen." [2])

Ein anderes Mal findet unser Philosoph in dem Glaubenssatze von der Trinität „eigentlich kein Geheimnis, weil er lediglich das moralische Verhalten Gottes gegen das menschliche Geschlecht ausdrücke"; auch biete er sich der Vernunft von selbst dar; deshalb werde er in der Religion der meisten Völker (der Hindu, der Aegypter, der Goten, der Perser u. a.) angetroffen; Gott solle nämlich „als Schöpfer und moralischer Gesetzgeber den Namen Vater, als gütiger Regierer und moralischer Versorger der Menschheit den Namen Sohn und als gerechter Richter den Namen Hl. Geist führen". [3])

Auf einem solchen Standpunkt kann selbstverständlich Jesus Christus unmöglich mehr der Sohn Gottes in eigentlichem Sinne sein, d. h. in jenem Sinne, in welchem er von der Kirche von jeher genommen und angebetet wurde. Allerdings heißt Christus auch bei Kant „Gottessohn"; doch bedeutet dieser Ausdruck für ihn nichts anderes als „das Ideal der Gott gefälligen Menschheit". [4]) Unter der Verwendung oder

[1]) Prakt. Vernunft, Recl., S. 347.

[2]) Relig. innerh., Recl., 158. — [3]) Eb. S. 151 und 152 Anm.

[4]) Sehr häufig in der „Relig. innerh.".

vielmehr unter Umdeutung bekannter Schriftstellen schildert Kant die Würde Christi also: „Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon als oberste Bedingung die Glückseligkeit die unmittelbare Folge im Willen des höchsten Wesens ist. Dieser allein Gott gefällige Mensch ist „in ihm von Ewigkeit her"; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist insofern kein erschaffenes Wesen, sondern sein „eingeborner Sohn" (Joh. 1, 14), das Wort (Joh. 1, 1), „das Werde" (1 Mos. 1. 3 ff.), durch welches „alle anderen Dinge gemacht sind, und ohne das nichts existiert, was gemacht ist" (Joh. 1, 3); denn um seinetwillen, d. h. um des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht worden. Er ist „der Abglanz seiner Herrlichkeit" (Hebr. 1, 3); in ihm hat Gott „die Welt geliebt" (Joh. 3, 16), und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen, „Kinder Gottes zu werden" usw. (Joh. 1, 12); dieses Urbild ist vom Himmel zu uns herabgekommen.[1])

Die vom Dogma verkündete Geburt Christi aus Maria der Jungfrau sucht Kant zuerst verschiedentlich zu erklären; da aber Schwierigkeiten ihm aufstoßen, legt er das Problem mit der Frage auf die Seite: „Wozu aber alle diese Theorie? Dafür oder dawider, wenn es nur für das Praktische genug ist, jene Idee als Symbol der sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden Menschheit uns zum Muster vorzustellen."[2]) Er meint: „In praktischer Hinsicht kann die Voraussetzung eines übernatürlich erzeugten Menschen uns doch nichts nützen."[3]) So stoßen wir hier auf den nämlichen Einwand, den Kant gegen die Trinität vorbringt mit den Worten: „Aus der Dreieinigkeitslehre nach dem Buchstaben genommen läßt sich schlechterdings nichts für das Praktische machen," so daß man ebenso gut drei oder zehn Personen in der Gottheit annehmen könne, weil sich „aus dieser Verschiedenheit für den Lebenswandel gar keine verschiedenen Regeln ziehen" ließen[4]).

In solcher Schärfe macht sich bei Kant die Wirkung eines Grundirrtums geltend, d. h. der Ansicht, die Religion sei mit der Moral identisch oder wie er sich auch ausdrückt, sie unterscheide sich nicht „der Materie, d. i. dem Objekte nach in irgend einem Stücke" von der Moral, sondern nur formal.[5]) Doch abgesehen von diesem verhängnisvollen prinzipiellen Fehler wäre Kant bei einem einigermaßen historischen Sinn

[1]) Relig. innerh. 61. — [2]) Eb. S. 85 Anm. — [3]) Eb. S. 65.
[4]) Streit der Fakult., Recl., S. 54. — [5]) Eb. S. 52.

niemals zu der Annahme gekommen, das Christentum hätte ohne den Glauben an die übernatürliche Geburt und mithin auch an die wahre Gottheit seines Stifters die großartigen Wirkungen auch auf moralischem Gebiet erzielt, von denen uns die Geschichte meldet. Aber auch für diese sittliche Erneuerung der Welt durch das Christentum hat Kant kein Auge; er ist im Zweifel, ob die ersten Christen „moralisch gebesserte Menschen oder aber Leute vom gewöhnlichen Schlage waren". [1])

Die ganze Bedeutung Christi geht bei Kant auf in die eines Lehrers der Tugend durch Wort und Beispiel; unter diesen Gesichtspunkt subsumiert er auch das Ereignis auf Kalvaria. „Das Ideal einer Gott wohlgefälligen Menschheit, mithin einer moralischen Vollkommenheit, können wir uns nicht anders denken als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflichten selbst ausübe, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfang um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen und selbst für seine Feinde zu übernehmen bereit wäre." [2])

Trotz alledem kann auch Kant daran festhalten, daß die Menschen nur durch Christus ihr Heil finden können. In welchem Sinne er dies meint, erhellt aus seinen Worten: „In praktischem Glauben an diesen Sohn Gottes, sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen, kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig und dadurch auch selig zu werden, d. h. derjenige, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden dem Urbild der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiel in treuer Nachfolge ähnlich werden, ein solcher Mensch und nur ein solcher allein ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist." [3])

Hat Kant Jesum seiner Gottheit entkleidet, so können wir uns nicht wundern, wenn ihm seine Auferstehung und Himmelfahrt zur Sage werden; wundern wird man sich aber, daß er gegen die eben genannten wunderbaren Ereignisse so ungemein schwache Gründe vorzubringen wagt: die traurige Unterhaltung beim Abendmahl, dieses selbst, die klagenden Worte am Kreuze, die Klage der Emmausjünger, wie wir teilweise bereits oben gehört. Die Verwunderung wird gesteigert oder weicht lebhaftem Bedauern, wenn wir Kant in Verirrungen geraten sehen, für die wir vergebens nach einer Erklärung suchen. So will er,

[1]) Relig. innerh., Recl. S. 140. — [2]) Eb. S. 62. — [3]) Eb. S. 62.

wenn in Christus die Gottheit „leibhaftig“ gewohnt, Antwort haben auf die Frage: warum, wenn „solche Vereinigung einmal möglich ist, die Gottheit nicht alle Menschen derselben hat teilhaftig werden lassen, welche alsdann unausbleiblich ihm alle wohlgefällig geworden wären“.[1]) Unserem Philosophen war das Verständnis für die kirchliche Lehre vom Gottmenschen so abhanden gekommen, daß er sie nicht in dem Sinne von den zwei Naturen der Einen (göttlichen) Person aufzufassen weiß, sondern in der bekannten gnostischen Wendung von der Vergottung des Menschen Christus oder von der Herabkunft Gottes auf diesen Menschen. Doch nicht genug! Kant schreibt sogar: „Wenn unter jener Idee (vom Gottmenschen) nicht das Abstraktum der Menschheit, sondern ein Mensch verstanden wird, so muß dieser von irgend einem Geschlecht sein. Ist dieser von Gott Gezeugte männlichen Geschlechts (ein Sohn) (!), hat die Schwachheiten getragen und ihre Schuld auf sich genommen, so sind die Schwachheiten sowohl als die Uebertretungen des anderen Geschlechtes doch von denen des männlichen spezifisch verschieden (!) und man wird nicht ohne Grund versucht, anzunehmen, daß dieses auch seine eigene Stellvertreterin, gleichsam eine göttliche Tochter, als Versöhnerin werde bekommen haben.“ Statt einer Widerlegung der verschiedenen bedenklichen Seiten, welche dieser Satz bietet, nur die einzige Frage: Warum will Kant, der so viel und oft abstrahiert, in der vorliegenden Frage nicht einmal vom Geschlecht abstrahieren?

Gegenüber dieser steten Abschwächung der Person und des Werkes Christi will Kant dem Christentum als bloßer Morallehre größte Hochachtung zollen. So spricht er seine Bewunderung darüber aus, daß „diese wundersame Religion in der größten Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen“.[2]) Deshalb will auch Kant sein Haupt in Demut vor Jesus beugen und ihm gegenüber mit der Rolle eines bescheidenen Schülers sich begnügen. In einem Briefe an Borowski vom 24. Oktober 1792 macht er die Bemerkung: „Die Parallele, welche zwischen der christlichen und der von mir entworfenen philosophischen Moral gezogen worden, ... könnte mit wenigen Worten dahin abgeändert werden, daß statt deren Namen, von denen der eine geheiligt, der andere aber eines armen, ihn nach Vermögen auslegenden Stümpers

[1]) Streit der Fakultäten, Recl., S. 56. — [2]) Urteilskraft, Recl., S. 374.

ist, diese eben angeführten Ausdrücke gewählt würden." Die Bewunderung vor der sittlichen Hoheit Christi verleitet Kant fast, ihm übermenschlichen Charakter zuzuschreiben; er fordert zu seiner Nachfolge auf, „soviel Menschen dessen fähig sind".[1]) Doch selbst hierin zwingt die Autonomie, seinen Gefühlen Einhalt zu tun. Das autonome Ich zieht stolz die Schranke: „Selbst der Heilige des Evangeliums muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, wenn man ihn dafür erkennt."[2])

Als ein besonderes Verdienst wird es von mancher Seite dargestellt, daß Kant durch seine Auffassung Christi der Fundamentaltatsache des religiösen Lebens, dem Erlösungsbedürfnis, Rechnung getragen.[3]) Diesem Lobe können wir uns nicht anschließen, vielmehr können wir Kant den Vorwurf nicht ersparen, daß seine Erlösungstheorie eine große Lücke aufweist. Wie so manche Religionsphilosophen vor und nach ihm, will Kant Jesum nur als Lehrer und Beispiel vollendeter Tugend gelten lassen, ohne Rücksicht auf die Sühne zu nehmen, die ein wahrer Erlöser für die schuldbewußte Menschheit leisten muß. Kant hat nicht das geringste Verständnis von der Opferidee, die in so mächtigen Zügen in dem Bewußtsein und in der Geschichte der Menschheit geschrieben steht. Sind aber hierin seine Augen wie mit einer Binde bedeckt, so kann er auch Christi Stiftung, die Kirche, welche die Erlösung allen Menschen vermitteln soll, unmöglich verstehen, obgleich er öfters sehr gute Ansätze aufweist.

Die Kirche.

Vor allem ist Kant von der Notwendigkeit der Kirche überzeugt. „Die Herrschaft des guten Prinzips, sofern Menschen dazu mitwirken, ist also, soviel wir einsehen können, nicht anders erreichbar als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht, in ihrem Umfang sie zu beschließen durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. Denn so allein kann für das gute Prinzip über das böse ein Sieg erfochten werden. Es ist von der moralisch gesetzgebenden Vernunft außer den Gesetzen, die sie jedem einzelnen vorschreibt, noch überdies eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu sammeln und so allererst über das sie rastlos anfechtende Böse die Oberhand zu bekommen."[4])

[1]) Relig. innerh., Recl., S. 174. — [2]) Grundlegung zur Metaphys. d. Sitten, 1785, VII, 2. Abt., S. 31. — [3]) Windelband, I, S. 129. Falckenberg, S. 338.

[4]) Religion innerh., Recl., S. 97 f.

Ganz prägnant schreibt er einmal, die Kirche ohne Religion sei für ihn ein Kleid ohne Mann, aber eine Religion ohne Kirche ein Mann ohne Kleid.[1])

Diese Gemeinschaft gefährdet den Staat nicht, im Gegenteil, er kann nur wünschen, daß in und neben ihm ein solch geistiges Reich über die Gemüter herrsche und Einfluß nach manchen Seiten übe, wohin die staatlichen Zwangsmittel nicht reichen; freilich darf er keine Gewalt anwenden, um seine Untertanen dieser geistigen Verbindung einzuverleiben.[2])

Diese Kirche muß nach Kant sichtbar sein; denn sie bedarf nach ihm „einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen, auf Erfahrungsgrundsätzen beruhenden kirchlichen Form"; [3]) ohne sichtbare Kirche könnte auch keine Eintracht zustande kommen, ebensowenig könnte die notwendige Allgemeinheit „ohne kollektive Allgemeinheit der Gläubigen in eine sichtbare Kirche" fortgepflanzt werden.[4]) Auch darüber ist sich Kant klar, daß eine Kirche, wie jede Vereinigung von Menschen, ihre eigenen Gesetze haben muß; darum nimmt er außer den „rein moralischen" auch „bloß statutarische" Gesetze an, die aber wirkliche Gebote sind. „Wenn ein ethisches gemeines Wesen zustande kommen soll, so müssen alle einzelnen einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden, und alle Gesetze, welche jene verbinden, müssen als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden."[5])

Aus dieser Prämisse ergeben sich für Kant wichtige Folgerungen hinsichtlich der Herkunft der „statutarischen" Gesetze. „Soll das gemeine Wesen ein ethisches sein, so kann das Volk als solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden; denn in einem solchen gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die Moralität der Handlungen, welche etwas Innerliches ist, mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann, zu befördern"; sie können auch „nicht als bloß von dem Willen eines Oberen ursprünglich ausgehend" gedacht werden; demnach kann nur ein solcher „als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens betrachtet werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen Pflichten, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen . . . Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher". Also ist „ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes und zwar nach Tugendgesetzen zu denken möglich".

Daraus ergibt sich für Kant der Schluß: „Ein moralisches Volk Gottes zu stiften ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen,

[1]) Streit der Fakult., Recl., S. 71. — [2]) Relig. innerh., Recl., S. 99.
[3]) Ebend. S. 110. — [4]) Ebend. S. 169. — [5]) Streit der Fakult., Recl, S. 102.

sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann". [1]) Diese Folgerung wiederholt Kant also: „Eine Kirche als ein gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten, scheint mehr Weisheit sowohl der Einsicht als der guten Gesinnung nach zu erfordern, als man wohl den Menschen zutrauen darf, zumal das moralische Gute, welches durch eine solche Veranstaltung beabsichtigt wird, zu diesem Behufe schon an ihnen vorausgesetzt werden zu müssen scheint. In der Tat ist es auch ein widersinniger Ausdruck, daß Menschen ein Reich Gottes stiften sollen (sowie man von ihnen sagen mag, daß sie ein Reich eines menschlichen Monarchen errichten können); Gott muß selbst der Urheber seines Reiches sein." [2])

So kommt Kant ziemlich nahe an die Schwelle der katholischen Lehre, daß die Kirche mit ihrer Verfassung göttlichen Ursprunges ist, daß insbesondere die Gebote der Kirche im gewissen Sinne göttliche Gebote sind, weil gegeben im Namen Christi und zur näheren Bestimmung von Geboten Gottes. Doch finden sich auch Aeußerungen Kants, welche den obigen wieder Abbruch tun, ja widersprechen. So schreibt er:

„Man hat nicht Ursache, zur Gründung und Form irgend einer Kirche die Gesetze geradezu für göttliche, statutarische zu halten; vielmehr ist es Vermessenheit, sie dafür auszugeben, um sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letzteren zu bessern oder wohl gar ein usurpiertes Ansehen, um mit Kirchensatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität ein Joch aufzulegen, wobei es aber doch ebensowohl Eigendünkel sein würde, schlechtweg zu leugnen, daß die Art, wie eine Kirche angeordnet ist, auch eine besondere göttliche Anordnung sein könne". [3]) Uebrigens unterscheidet das ius canonicum selbst bekanntlich zwischen dem, was iuris divini und dem was iuris ecclesiastici ist und was daher auch der Veränderung unterliegt.

Doch gelten die angeführten Stellen Kants nur von der Kirche in der Idee, von der konkreten Kirche spricht er ganz anders. Wie schon oben angedeutet, unterscheidet Kant zwischen Religions- und Kirchenglauben; der erstere hat den letzteren „auszulegen" und ihn von seinen historischen und dogmatischen Elementen, von den statutarischen Geboten und ähnlichen Zutaten immer mehr zu befreien, welche als Beiwerk den rein moralischen Religionsglauben umgeben oder vielmehr verhüllen. Auch Jesus hat nach Kant den reinen Religionsglauben gelehrt; freilich habe er sich öfter auf mosaische Gesetze und Vorbilder berufen, jedoch nur „zur Introduktion unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten

[1]) Religion innerh., Recl., S. 105. — [2]) Ebend. S. 162. — [3]) Ebend. S. 110 f.

hingen", unter Menschen, deren „Köpfe mit statutarischen Glaubenssätzen angefüllt für die Vernunftreligion beinahe unempfindlich" gewesen wären; darum beliebte er „einen den damaligen Vorurteilen sich anbequemenden Vortrag", wenn er auch „allerwärts eine rein moralische Religionslehre habe durchscheinen lassen". [1])

Natürlich läßt dann Kant auch die ersten Lehrer des Christentums unbedenklich in die Fußstapfen Jesu treten, indem sie „den neuen Glauben als Fortsetzung des alten ausgaben; denn „die große Mühe, die sie darauf verwendeten, um aus beiden einen einzigen zusammenhängenden Leitfaden zu machen und die Beseitigung der Beschneidung" genügen vollauf, Kant zu überzeugen, daß das Christentum „eine völlige Verlassung des Judentums" war, und daß es den Aposteln, als sie beide Glauben miteinander verknüpften, nur „um das schicklichste Mittel zu tun war, eine reine moralische Religion statt eines alten Kultus, woran das Volk gar zu stark gewöhnt war, zu introduzieren, ohne doch gegen seine Vorurteile gerade zu verstoßen". [2]) Aus diesem Bestreben sollen die Apostel auch „Wunder und Geheimnisse in einem hl. Buche" der neuen Lehre beigesellt haben, welche ja „als Geschichtsglaube einer Bestätigung durch Wunder bedurfte, die aber als bloß zum moralisch seelenverbessernden Glauben gehörig aller solcher Beweistümer ihrer Wahrheit entbehren kann". [3])

Sollten denn Jesus und die Apostel diese Akkommodation mit ihrem Gewissen und ihrer Wahrhaftigkeit haben vereinbaren können? Sollte den ersten Lehrern des Christentums vielleicht wegen ihrer Anpassungskunst der Tod in der qualvollsten Form bereitet worden sein? Wo ist die Grenze der Akkommodation? Von allem anderen abgesehen, hätten dergleichen Gedanken auch dem weltentrückten Philosophen von Königsberg kommen und ihn abhalten sollen, solche Theorien aufzustellen, die doch auf keinen Eindruck machen können, der das Christentum und seine Einführung in die Welt nur etwas kennt.

Fehlt es Kant an jeglichem Verständnis für die junge christliche Kirche, so kann es uns nicht wundern, wenn er auch der Kirche und ihrem Wirken in den späteren Jahrhunderten keine gute Seite abgewinnt. Nach ihm hat „die Kirche das Volk unter einem blinden Aberglauben mit schweren Fesseln gedrückt, die Welt durch Glaubensmeinungen in erbitterte Parteien getrennt, zur Empörung der Untertanen gegen ihre Obrigkeit und zum blutdürstigen Haß gegen andersdenkende Menschen aufgereizt." [4]) Selten wohl wird man eine so einseitige Schilderung des Einflusses der Kirche lesen, wie sie Kant niedergeschrieben;

---

[1]) Ebend. S. 175. — [2]) Ebend. S. 137. — [3]) Ebend. S. 139. — [4]) Ebend. S. 140.

auch nicht ein Wort der Anerkennung findet er für den Segen, den sie in sittlicher und sozialer, in wissenschaftlicher und künstlerischer, in politischer und charitativer Hinsicht ohne Zweifel gebracht. Nur das will er der Kirche zugestehen, daß sie „von ihrem ersten Anfang an den Keim und die Prinzipien zur objektiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei sich führte;“ [1]) man brauche diese Keime sich nur entwickeln zu lassen, so habe man „eine kontinuierliche Annäherung zu derjenigen alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung eines unsichtbaren Reiches auf Erden ausmache“.[2]) Ein jeder soll deshalb auch daran arbeiten, daß die Religion „von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgelöst werde und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche“.[3]) Denn auch des Stifters des Christentums erste Absicht wäre, „keine andere gewesen als die, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitenden Meinungen geben könne, einzuführen“.[4])

Was Kant hier als Vollendung des Christentums und der Kirche bezeichnet, erscheint wohl allen positiv Gläubigen als deren — Vernichtung. Doch bis jene „goldene Zeit“ anbricht, wo „das Leitband der heiligen Ueberlieferung mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit einmal gute Dienste tat, entbehrlich“[5]) geworden, hat es noch gute Weile. Diesen Fortschritt verzögert die Einrichtung der Kirche.

An ihrer Verfassung hat Kant verschiedenes zu tadeln, vor allem schon den Unterschied zwischen Laien und Geistlichen, der für die einfachen Gläubigen „erniedrigend“ wirke.[6]) Das Priester-, oder wie er es zu nennen liebt, das „Pfaffentum“ ist seiner Natur nach, wie Kant meint, herrschsüchtig, indem es jederzeit „aus einem lehrenden in einen regierenden Stand überzugehen“ geneigt wäre.[7]) Kants Ansicht geht nämlich dahin: „Die Hierarchie mag monarchisch oder aristokratisch oder demokratisch sein; das betrifft nur die Organisation, die Konstitution derselben ist und bleibt doch unter allen diesen Formen immer despotisch. Wo Statuten des Glaubens zum Konstitutionalgesetz gezählt werden, da herrscht ein Klerus, welcher der Vernunft und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er als einzig autorisierter Bewahrer und Ausleger des Willens des unsichtbaren Gesetzgebers die

---

[1]) Ebend. S. 134. — [2]) Ebend. S. 142. — [3]) Ebend. S. 130.
[4]) Ebend. S. 141. — [5]) Ebend. S. 130. — [6]) Ebend. — [7]) Ebend. S. 141.

Glaubensvorschrift ausschließlich zu verwalten die Autorität hat und also mit dieser Gewalt versehen, nicht überzeugen, sondern nur befehlen darf".[1]) So komme dann die Hierarchie dazu, „die schreckliche Stimme der Rechtgläubigkeit" zu erheben[2]) und „durch Satzungen und Formeln der Menschheit die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit" anzulegen;[3]) denn auch die Entscheidungen allgemeiner Kirchenversammlungen sind in Kants Augen „Verbrechen wider die Natur der Menschheit, deren Aufgabe im Fortschritt bestehe, und daher von vorne herein null und nichtig".[4]) Für seine Philosophie fordert er aber doch, daß ihr „kein Wechsel der Meinungen, keine Ausbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern daß das System der Kritik, auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, für immer befestigt und auch für alle zukünftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sei."[5])

Dem Papsttume insbesondere macht Kant den Vorwurf der Herrschsucht, weil es „durch die Zauberrute seines angedrohten Bannes Könige wie Kinder regiere";[6]) außerdem sei es habsüchtig und lichtscheu. „Im Schattenreich, im unbegrenzten Land der hypochondrischen Dünste, Ammenmärchen und Klosterwunder," sagt Kant, „hat das heilige Rom einträgliche Provinzen; die zwei Kronen des unsichtbaren Reiches stützen die dritte als das hinfällige Diadem seiner irdischen Hoheit und die Schlüssel, welche die beiden Pforten der anderen Welt auftun, öffnen zugleich sympathetisch die Kasten der gegenwärtigen".[7])

Ebenso tadelnswert ist in Kants Augen die ganze Hierarchie, das gesamte „Pfaffentum". Er schildert es also: „Das Pfaffentum ist die Verfassung einer Kirche, insofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und die Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen . . . wobei unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Untertanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt, und wie alle fehlerhaft genommenen Prinzipien das Gegenteil von dem hervorbringt, was beabsichtigt war."[8])

Die Geistlichen sind Heuchler nach Kant. „Auch der kühnste Glaubenslehrer müßte zittern, wenn man ihm die Frage vorlegen würde: getraust du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit

---

[1]) Ebend. S. 195. — [2]) Ebend. S. 140.
[3]) Was ist Aufklärung VII, S. 145. — [4]) Ebend. S. 149.
[5]) Intell. Bl. d. A. L. Z. 1799. XI., S. 154 f.
[6]) Relig. innerh., Recl., S. 141. — [7]) Träume eines Geistersehers, Recl., S. 3.
[8]) Relig. innerh., Recl., S. 194 f.

Verzichtleistung auf alles, was dir wert und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu beteuern?“ [1]) Dahin gehört auch seine Erklärung: „Wenn es jemand gäbe, der einen solchen Ausspruch — wenn das nicht wahr ist, so will ich verdammt sein — tun könnte, so würde ich raten, sich in Ansehung seiner nach dem persischen Sprichwort von einem Hadgi zu richten: Ist jemand einmal als Pilgrim in Mekka gewesen, so ziehe aus dem Hause, worin er mit dir wohnt; ist er zweimal dort gewesen, so ziehe aus derselben Straße, wo er sich befindet; ist er aber dreimal dort gewesen, so verlasse die Stadt oder das Land, wo er sich aufhält!“ [2])

Schließlich zählt Kant jeden unter die Heuchler, der sich zum Glauben der Kirche bekennt; er sagt nämlich: „Dieses Glauben ist als inneres Bekenntnis eines festen Fürwahrhaltens so wahrhaftig ein Tun, das durch Furcht abgezwungen wird, daß ein aufrichtiger Mensch eher jede andere Bedingung als diese eingehen möchte, weil er etwas dem Gewissen Widerstreitendes durch die Deklaration tun würde, von deren Wahrheit er nicht überzeugt ist.“ [3])

In derselben Richtung bewegt sich seine Warnung vor Glaubenswechsel; denn „die erste Religion hängt nicht von mir ab, und jeder zweifelt, welche von den historischen Religionen die wahre ist“. [4])

Wie niedrig er die priesterliche Tätigkeit einschätzt, können wir aus seinen Worten schließen: „Habe ich einen Seelsorger, der für mich ein Gewissen hat, so brauche ich mich nicht selbst zu bemühen; ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur — bezahlen kann“. [5]) Die Geistlichen bilden für ihn eben „eine Obskurantenzunft“ [6]) und eine Gesellschaft von meist charakterlosen Menschen, weil sie „dem Herrn des Himmels dienen, aber auch den Gebietern der Erde den Hof machen wollen“. [7])

Höchst peinlich berührt es wohl jedermann, daß Kant für das Glaubensleben, das in der Kirche herrscht, alles Verständnis fehlt und daß er einen solchen Ton gegen die kirchlich-treuen Priester und Laien anzuschlagen für gut findet. Verwundert frägt man sich wohl, ob Kant bloß für sich eine Ueberzeugung in Anspruch nehme und Andersdenkenden absspreche.

Bei einem so niedrigen Standpunkt und zahllosen Vorurteilen bekämpft Kant natürlich auch die Jesuiten. Besonders wirft er ihnen vor, daß sie die Moral verderben sowohl durch ihre Lehre von reservatio mentalis [8]) als auch durch ihren Satz: Der Zweck heiligt die

[1]) Ebend. S. 206. — [2]) Ebend. Anm. — [3]) Ebend. S. 184. — [4]) Ebend. S. 143, Anm. — [5]) Was ist Aufklärung? VII, S. 145. — [6]) Ueber d. Buchmacherei VII, S. 319.

[7]) Anthropologie in pragmat Hinf. VII, Abt. 2, S. 225.

[8]) Zum ewigen Frieden, Recl., S. 5.

Mittel.[1]) Diese Beschuldigungen erhebt, ohne den geringsten Versuch, sie zu begründen, ein Mann, der sich nicht scheut, zu behaupten, ein Geistlicher wäre verbunden, vor seiner Gemeinde „nach dem Symbol der Kirche, der er dient, zu predigen, aber als Gelehrter habe er volle Freiheit, ja den Beruf, über das Fehlerhafte in jenem Symbol aufzutreten".[2])

Diese krankhafte Abneigung Kants gegen die Kirche geht nicht bloß auf die katholische, sondern auch auf die protestantische; ja, letztere fährt noch schlechter bei ihm, wenigstens insofern er den Katholiken mehr Toleranz zutraut, als den Protestanten. So wird man folgende Stelle aufzufassen haben: „Katholisch heißt jene Kirche, welche ihren Kirchenglauben für allgemein verbindende ausgibt, protestantisch die Kirche, welche sich gegen diesen Anspruch verwahrt, obgleich sie ihn selbst gerne ausüben möchte, wenn sie könnte. Der aufmerksame Beobachter wird manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken und dagegen noch mehrere anstößige von erzkatholischen Protestanten antreffen; letztere stechen von den ersteren sehr ab, jedoch nicht zu ihrem Vorteil." [3])

Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele.

In ganz ähnlicher Weise wie gegen die rationale Theologie tritt Kant gegen die rationale Psychologie auf, womit die Eschatologie auf das engste verbunden ist. Vor allem erhebt er den Vorwurf, die gewöhnlichen Beweise für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele beruhten auf falschen Schlüssen, seien also nur Paralogismen; solche ließen sich nicht weniger als vier nachweisen: 1. Der Paralogismus der Substanzialität,[4]) 2. der der Simplizität oder Einfachheit,[5]) 3. der Paralogismus der Personalität oder Persönlichkeit,[6]) endlich 4. der der Idealität,[7]) welcher hier weniger in Betracht kommt.

Doch Kants Angriffe auf die traditionelle Psychologie prallen an derselben wirkungslos ab; denn seine Einwendungen sind keine sachlichen und speziellen, sondern Folgerungen aus seiner irrtümlicherweise als richtig angenommenen Erkenntnislehre. Wäre es richtig, daß es für den Menschen keine Erkenntnis des Uebersinnlichen gibt, so bliebe allerdings die Seele uns notwendig verschlossen.[8]) Außerdem haben ihm Gutberlet und Willmann zwei arge Mißgriffe nachgewiesen. Gut-

---

[1]) Metaphys. d. Sitten IX, S. 77.
[2]) Was ist Aufklärung? VII, S. 143. — [3]) Relig. innerh., Recl., S. 115.
[4]) Reine Vernunft, Recl., S. 297 ff. — [5]) Ebend. S. 300 ff. — [6]) Ebend. S. 307 ff.
[7]) Ebend. S. 311 ff.
[8]) Gutberlet, Psychologie, S. 272.

berlet[1]) macht aufmerksam, wie Kant gerade bezüglich des Hauptpunktes von einer ganz falschen Voraussetzung ausgehe, nämlich von der Ansicht, die traditionelle Psychologie habe den Satz sich zu eigen gemacht: „Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt unserer Urteile ist und daher nicht als Bestimmung eines anderen gebraucht werden kann, ist Substanz." Tatsächlich pflegt aber die von Kant angegriffene Richtung die Substantialität der Seele vorzüglich aus der Kontinuität unseres Ichs zu beweisen und aus der Tatsache, daß wir uns des Ichs als des realen Trägers aller psychischen Akte bewußt sind, während diese Akte hinwiederum als Zuständigkeit eine Substanz fordern, deren modi sie sind. Willmann[2]) tut dar, wie Kant als Vertreter der von ihm bekämpften Philosophie vorzugsweise Wolff betrachtet und nun alle Ungeschicklichkeiten Wolffs auf das Konto der reinen Vernunft oder der traditionellen Psychologie setzt; Wolff hatte nämlich die Psychologie in rationelle und empirische Psychologie geteilt, in der Ausführung aber leichtbegreiflicherweise auch in den ersten Abschnitt Erfahrungstatsachen benützt, was ihm Kant nicht erlauben will.

Nicht minder schwerwiegend ist der Widerspruch, in welchem Kants Darlegungen über unsere Seelenerkenntnis mit seinen früheren Ausführungen stehen. Willmann schreibt darüber: „Die Seele ist nicht sinnlich; daher kommt ihr gegenüber nicht der kühne Realismus der Kategorienlehre zur Anwendung, sondern der spröde Nominalismus, welcher Logik und Physik streng gegen einander absperrt. Selbst im sprachlichen Ausdruck zeigt sich der Wechsel des Standpunktes: in der Kategorienlehre hat das Wort Form einen vollen Klang; sie ist ja die Gabe des Geistes, die den sinnlichen Stoff zur Welt macht; in dem Abschnitt über die Paralogismen hingegen ist das Wort ganz entwertet. Die Identität des Selbst ist bei der Deduktion der Kategorieen ein giltiger Begriff, jetzt wird die Identität in Abrede gestellt, da auf sie Schlüsse zu gunsten der Realität der Seele gebaut werden könnten."[3])

Wie oben bezüglich der Theologie will Kant auch mit der Leugnung der spekulativen Erkenntnis der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele diese Eigenschaften selbst nicht in Abrede stellen. Schwankungen in seiner Stellungnahme zum Seelenproblem sind freilich zu verzeichnen.

Im Jahre 1797 schrieb er in der „Metaphysik der Sitten" also: „Weder durch Erfahrung noch durch Vernunftschlüsse werden wir darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele habe oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie sein möge."[4]) Ungefähr 10 Jahre

---

[1]) Ebend. — [2]) Willmann, Gesch. des Idealismus. 3. Bd. Braunschweig 1897. S. 435.
[3]) Ebend. S. 437. — [4]) IX, S. 269.

vorher hatte er in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften" ganz bestimmt erklärt, die Materie als solche sei leblos und der Hylozoismus bedeute den Tod aller Naturphilosophie;[1]) im Jahre 1790 bezeichnete er in der „Kritik der Urteilskraft" den Satz von der lebendigen Materie als inneren Widerspruch und die Autokratie der Materie als ein Wort ohne Bedeutung.[2]) Zuletzt bekennt er sich 1804 in der Abhandlung „Ueber die wirklichen Forschritte in der Metaphysik" zu der Ansicht: „Daß der Mensch nicht ganz und gar Körper sei, läßt sich, wenn diese Erscheinung als Sache an sich selbst betrachtet wird, strenge beweisen, weil die Einheit des Bewußtseins, die in jeder Erkenntnis, mithin auch in der seiner selbst notwendig angetroffen werden muß, es unmöglich macht, daß Vorstellungen unter viele Subjekte verteilt, Einheit des Gedankens ausmachen sollten. Daher kann der Materialismus nie zum Erklärungsgrund der Natur unserer Seele werden."[3])

Die Grundanschauung des kritischen Systems ist aber der Gedanke, man könne den Satz, die Seele sei eine Substanz, wohl gelten lassen, nicht in der Realität, sondern in der Idee; die Seele als einfach zu denken, solle ganz wohl erlaubt sein, um nach dieser Idee eine vollständige und notwendige Einheit aller Gemütskräfte zu gewinnen.[4])

So ist nach Kant auch die Unsterblichkeit der Seele ein transszendenter Gedanke, der nichts Unmögliches enthält, zudem auch ein Postulat der praktischen Vernunft,[5]) denn die Seele müsse unsterblich sein, damit sie Lohn oder Strafe erhalte, genau nach den Forderungen der Gerechtigkeit, denen hienieden nicht immer Genüge getan werde.

Auch von einem anderen Gesichtspunkte aus gelangt Kant zum Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, nämlich in folgender Weise: „Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das notwendige Objekt eines durch moralische Gesetze bestimmten Willens; in diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze, d. i. Heiligkeit, die oberste Bedingung des höchsten Gutes. Kein vernünftiges Wesen in der Sinnenwelt ist jedoch deren fähig, also ist ein unendlicher Progressus zu jener völligen Angemessenheit nötig, dieser unendliche Progressus seinerseits ist aber nur unter der Voraussetzung einer ins unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens möglich."[6])

In diesem Gedanken wird Kant gestärkt durch ein Naturgesetz, das er in die Worte kleidet: „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind be-

---

[1]) V, S. 408. — [2]) Recl. S. 279. 310 u 311. — [3]) I, S. 551. — [4]) Reine Vernunft, Recl, S. 299. — [5]) Prakt. Vernunft, Recl., S. 161. — [6]) Prakt. Vernunft, Recl., S. 146 f.

stimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig zu entwickeln. Bei allen Tieren bestätigt dies die äußere sowohl als innere oder zergliedernde Beobachtung. Ein Organ, das nicht gebraucht werden soll, eine Anordnung, die ihren Zweck nicht erreicht, ist ein Widerspruch in der teleologischen Naturlehre." [1])

Als er „Die Träume eines Geisterſehers" herausgab, war Kant von der Notwendigkeit des moralisch gewissen Glaubens an die Unsterblichkeit so sehr überzeugt, daß er schrieb: „Es hat wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte." [2])

Schön und innig schreibt er einer Mutter, deren Sohn in der Blüte der Jahre gestorben, zu ihrem Troste: „Der Weise richtet seine Aufmerksamkeit vornehmlich auf seine große Bestimmung jenseits des Grabes; er ist bereit, sich mit christlicher Resignation zu ergeben auf den Befehl des Allerhöchsten, wenn es ihm gefällt, mitten unter allen Bestrebungen ihn von der Bühne abzurufen. . . . Wie oft ist nicht dieses die größte Gunst des Himmels gewesen. Die demütige Entsagung unserer eigenen Wünsche, wenn es der weisesten Vorsehung gefällt, anders zu beschließen, und die christliche Sehnsucht nach dem großen, seligen Ziele vermögen mehr zur Beruhigung des Herzens als alle Gründe einer trockenen, kraftlosen Beredsamkeit." [3])

Kant lehrt auch, jede moralische Handlung des Menschen habe eine Folge und Bedeutung für die Ewigkeit, so daß das Leben in der anderen Welt der moralischen Seite und Würde nach nur eine naturgemäße Fortsetzung des irdischen Lebens und kein außerordentlicher Akt des göttlichen Willens zur Festsetzung der gerechten Vergeltung notwendig sei; die Seele finde dort die gesamten Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit; Gegenwart und Zukunft, Diesseits und Jenseits seien demnach wie aus einem Stück. [4]) In gewisser Hinsicht nähert sich damit Kant einem Gedanken, den Jesus dem samaritanischen Weibe gegenüber dahin aussprach, daß das von ihm gereichte Wasser zur Quelle werde, die fortsprudle in die Ewigkeit (Joh. 4, 14).

Wie läßt aber Kant das Jenseits sich gestalten? Hierüber sagt uns nach Kant die praktische Vernunft: „Wir können nur aus unserem Lebenswandel schließen, ob wir Gott wohlgefällige Menschen sind oder nicht; und da derselbe mit diesem Leben zu Ende geht, so schließt sich auch für uns die Rechnung, deren Fazit es allein geben muß, ob wir

[1]) Idee zu einer allg. Gesch. VII, S. 319. — [2]) Träume, Recl., S. 67.
[3]) VII, S. 130. — [4]) Träume, Recl., S. 24 ff.

uns für gerechtfertigt halten können oder nicht." [1]) Jene, welche sich für gerecht halten können, werden ohne Zweifel ewig selig; werden aber die anderen ebenso ewig verdammt oder verfallen sie nur einer endlichen Strafe? Kant will diese Frage unter „die Kinderfragen" zählen [2]) und gibt den Rat, der Mensch solle, da weder Vernunfteinsicht noch Schriftauslegung darüber dogmatisch entschieden, angewiesen werden, aus seinem bisherigen sittlichen Zustand sich einen Begriff vom künftigen Zustand zu machen und darauf als auf die natürlich vorherzusehenden Folgen zu schließen; dann werde „die Unabsehbarkeit der Reihe derselben unter der Herrschaft des Bösen für ihn dieselbe moralische Wirkung haben als von der angekündigten Ewigkeit erwartet werden kann." [3])

Kant will demnach zwischen ewig und zeitlich das Wort unabsehbar als Mittelding setzen. Bei aller Unentschiedenheit und Gezwungenheit der Sprache läßt sich eine Geneigtheit, die Hölle als ewig dauernd zu bezeichnen, nicht verkennen. Deutlicher tritt dies zutage, wenn er von einer zeitlichen Hölle keine rechte moralische Wirkung erwartet, weil alsdann gar manche sich sagen würden: „so hoffe ich, ich werde es aushalten können." [4])

Dieselbe Neigung zeigte Kant auch noch zwei Jahre später, indem er nämlich 1795 in seiner Abhandlung „über das Ende aller Dinge" also schrieb: „Das System des Unitarismus (nach dem alle Menschen schließlich selig werden) sowohl als das des Dualisten (nach welchem ein Teil ewig verdammt wird) übersteige, als Dogma betrachtet, das spekulative Vermögen der menschlichen Vernunft; in praktischer Absicht werde das zunehmende das dualistische sein müssen, ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beiden in theoretischer und bloß spekulativer Hinsicht den Vorzug verdiene, zumal das unitarische zu sehr in gleichgiltige Sicherheit einzuwiegen scheint." [5])

Auch von seiten Gottes liegt nach Kant kein Grund vor, die Ewigkeit der Hölle in Abrede zu stellen: „Einer höchsten Weisheit kann man nicht einen höchsten Zweck beilegen, der nur auf Gütigkeit gegründet wäre; diejenigen, welche den höchsten Zweck in die Ehre Gottes setzten, haben den besten Ausdruck — anderwärts weicht Kant davon ab [6]) — gefunden; nichts ehrt Gott mehr, als die Achtung für sein Gebot." [7])

Hierher gehört auch seine Erklärung: „Der letzte Zweck der Weltschöpfung ist nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in ihr — nach Kant sind auch manche Gestirne von solchen bewohnt —, sondern

---

[1]) Relig. innerh., Recl., S. 73, Anm. — [2]) Ebend. S. 71, Anm. — [3]) Ebenda S. 72, Anm. — [4]) Ebenda S. 71, Anm. — [5]) VII, S. 415.

[6]) Ueber den wirkl. Fortsch. in der Metaphys. I, S. 548.

[7]) Prakt. Vernunft, Recl., S. 157.

das höchste Gut, welches jenem Wunsche noch eine Bedingung, nämlich die, der Glückseligkeit würdig zu sein, d. i. die Sittlichkeit ebenderselben Wesen, hinzugefügt." [1]) Diese Ansicht wiederholt er später also: „Glückseligkeit ist nicht einmal ein Zweck der Natur in Ansehung des Menschen, weit gefehlt, daß sie ein Endzweck der Schöpfung sei." [2])

Doch weiß Kant u. a. folgenden eigentümlich uns anmutenden Grund gegen die Ewigkeit der Hölle vorzubringen, nämlich die Befürchtung, bei einem solchen Dogma müsse schließlich gar oftmals — völlige Strafflosigkeit nach dem ruchlosesten Leben angenommen werden. Folgende Erwägung führt Kant zu dieser Annahme: „Da in den Augenblicken der späteren Reue, beim Tode des Menschen der um Rat und Trost befragte Geistliche es doch grausam und unmenschlich finden muß, ihm seine ewige Verdammnis anzukündigen und er zwischen dieser und der völligen Lossprechung kein Mittleres statuiert, sondern ewig oder gar nicht gestraft, so muß er ihm Hoffnung zum letzteren machen, d. h. ihn in der Geschwindigkeit zu einem Gott gefälligen Menschen umzuschaffen versprechen." [3]) In dieses allerdings unnatürliche Dilemma kommen aber keineswegs alle christlichen Geistlichen, sicher nicht der katholische, da er „ein Mittleres statuiert". So wird Kant unwillkürlich ein Verteidiger der Lehre von einem Fegfeuer oder einem Reinigungsort. Da aber Kant keine definitive Lösung unserer Frage geben will, so mahnt er „so zu handeln, als ob ein anderes Leben und der moralische Zustand, mit dem wir das gegenwärtige schließen, samt seinen Folgen beim Eintritt in dasselbe unabänderlich sei". [4])

Ueber das Gute und Böse.

Die Moral Kants wird von zwei Begriffen beherrscht: von der Autonomie und dem kategorischen Imperativ, die beide sehr enge zusammenhängen. Entsprechend seiner Erkenntnislehre, nach welcher der Verstand der Erscheinungswelt Gesetze vorschreibt, soll auch der Wille kein Gesetz von außen her empfangen, sondern einzig und allein sich selbst bestimmen, sich selbst Gesetz sein. Um Kants eigene Worte zu gebrauchen, ist ihm Autonomie „die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst ein Gesetz ist; das Prinzip der Autonomie ist also nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mitbegriffen seien; wenn

[1]) Ebend. S. 156. — [2]) Urteilskraft, Recl., S. 329, Anm.
[3]) Religion innerh., Recl., S. 71, Anm.
[4]) Das Ende aller Dinge, 1795, VII, S. 415.

aber der Wille irgend worin anders als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung, mithin wenn er über sich selbst hinausgehend in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille gibt alsdann sich nicht selbst, sondern das Objekt gibt durch sein Verhältnis zum Willen diesem das Gesetz. Dies Verhältnis läßt aber nur hypothetische Imperative möglich werden: ich sollte etwas tun, weil ich etwas anderes will".[1])

Demgegenüber preist Kant den kategorischen Imperativ: „Dieser ist nur ein einziger, nämlich folgender: handele nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde",[2]) oder m. a. W.: „Handele so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte".[3])

Die Anwendbarkeit und Richtigkeit dieses Grundsatzes veranschaulicht Kant an einigen Beispielen. Ein Unglücklicher erklärt etwa: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben mehr Uebel droht als es Annehmlichkeiten verspricht, es mir abzusprechen; diese Maxime kann unmöglich als allgemeines Naturgesetz gelten; demnach ist der Selbstmord unerlaubt.[4]) Deshalb verpönt Kant jede Heteronomie; keine Form derselben gründe Verbindlichkeit; vielmehr sei jede der Sittlichkeit entgegen.

Insbesondere bekämpft er den Eudämonismus, weil er „die Sittlichkeit in den Gesinnungen mit der Wurzel ausrotte".[5]) Allerdings gibt er zu, daß glücklich sein „das notwendige Verlangen eines jeden vernünftigen, aber endlichen Wesens, also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens" sei; wenn aber Glückseligkeit als Gesetz aufgestellt würde, so hätte der Wille bald dieses, bald jenes im Auge.[6])

Auch die theonome Moral, die sich auf Gottes Willen stützt, findet bei Kant keine Annahme; denn alsdann würde Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen; Uebertretung würde zwar vermieden, die gute Gesinnung aber nicht erzeugt; die meisten würden aus Furcht gesetzmäßig handeln, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht.[7]) Eigentümlich, daß Kant sich selbst hierin widerlegt! Bezüglich der Einwirkung Gottes und der Ewigkeit auf die Moralität hatte er einige Jahre früher (1766) gerade das Gegenteil von obiger Ansicht geschrieben, nämlich die Erfahrung lehre, daß

---

[1]) Grundl. zur Metaph. der Sitten, VIII, S. 71 f. — [2]) Ebend. S. 47.
[3]) Ebend. S. 67. — [4]) Ebend. S. 48 f. — [5]) Praktische Vernunft, Recl., S. 87. Vgl. ebenda S. 36. — [6]) Ebend. S. 29. — [7]) Ebend. S. 175 f.

„so viele, welche von der künftigen Welt belehrt und überzeugt seien, gleichwohl dem Laster und der Niederträchtigkeit ergeben“ [1]) wären. Hinsichtlich des zweiten hier behandelten Punktes kam Kant kurze Zeit nachher zur gegenteiligen Anschauung, d. h. daß es eine höchst edle sittliche Furcht gebe. „Man kann,“ schreibt er, „einen Gegenstand als furchtbar betrachten, ohne sich vor ihm zu fürchten, wenn wir ihn nämlich so beurteilen, daß wir uns bloß den Fall denken, da wir ihm etwa Widerstand leisten wollten, und daß alsdann jeder Widerstand bei weitem vergeblich sein würde. So fürchtet der Tugendhafte Gott, ohne sich vor ihm zu fürchten.“ [2])

Zugleich mit dem Willen Gottes läßt Kant auch die göttliche Belohnung und Bestrafung als sittliche Bestimmungsgründe in Wegfall kommen; sie dünken ihm „als Maschinenwerk in der Hand eines höheren Wesens“, womit ein Mechanismus gegeben sei, der die Freiheit aufhebe. [3]) Wenn möglich noch radikaler äußert sich Kant 1793 dahin, daß der Mensch weder der Idee eines anderen Wesens über ihm bedürfe, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten; es wäre nur seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfnis vorfände. [4])

Diese schroffe Ablehnung der theologischen Moral läßt sich nur durch Kants Meinung erklären, die göttlichen Gebote würden von ihr bloß als „willkürliche, für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens“ [5]) aufgefaßt und behandelt. Doch soll die Moral nach Kant zur Religion führen; denn einerseits verlange das moralische Gesetz die Verwirklichung des höchsten Gutes, anderseits ist dies außerhalb der Macht der Menschen gelegen; deshalb müsse „ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen“ angenommen werden, welches die beiden Elemente des höchsten Gutes (Tugend und die ihr entsprechende Seligkeit) vereinigen könne. [6])

Für seine Autonomie beruft sich Kant auch — auf das Christentum. Er schreibt darüber: „Das christliche Prinzip der Moral ist nicht theologisch, mithin Heteronomie, sondern Autonomie, weil sie die Erkenntnis Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute, unter der Bedingung der Befolgung derselben macht und selbst die eigentliche Triebfeder zur Befolgung der ersteren nicht in den gewünschten Folgen derselben, sondern in der Vorstellung der Pflicht allein setzt“. [7])

---

[1]) Träume eines Geistersehers, Recl., S. 67. — [2]) Urteilskraft, Recl., S. 115.
[3]) Praktische Vernunft, Recl., S. 46. — [4]) Ebend. S. 3. — [5]) Ebend. S. 155.
[6]) Religion innerh., Recl., S. 5 f. — [7]) Prakt. Vernunft, Recl., S. 155.

Kant fordert ferner, daß das Gute einzig aus Pflicht getan werde, demnach auch „ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, mit Abweisung derselben und mit Abbruch aller Neigungen“.[1]) So kommt er zu dem Satze: „Das Prinzip der Apathie, daß nämlich der Weise niemals im Affekt, selbst nicht in dem des Mitleids, mit den Uebeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener Grundsatz der stoischen Schule; denn der Affekt macht mehr oder weniger blind“.[2]) Deshalb wäre „das Gefühl der weichherzigen Teilnehmung wohl denkenden Menschen lästig“;[3]) es sei zwar schön, aber noch nicht echt moralisch, aus Liebe den Menschen Gutes zu tun; überhaupt wäre ein Gebot, etwas gerne zu tun, ein Widerspruch.[4]) Vollauf hat Kant dafür die bekannten Spottverse verdient:

Gern dien' ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut.

Ebenso extrem ist Kants Ansicht, es gebe keine verdienstlichen Handlungen, sondern nur durch das Gesetz der Pflicht gebotene; denn sonst würde „eine windige, übersliegende phantastische Denkungsart“ im Menschen erwachen.[5]) Er schreibt geradezu: „Taten der Aufopferung bewundern, ist nicht die rechte Stimmung, sondern eine Abstimmung unseres Gefühls für die Pflicht; denn so tugendhaft jemand auch sei, so ist doch alles Pflicht“.[6]) Nach einem halben Jahrzehnt unterschied Kant doch in der „Metaphysik der Sitten“ das meritum als dasjenige, was der Mensch pflichtmäßig mehr tut, als wozu er nach dem Gesetze gezwungen werden kann, vom debitum als demjenigen, was er nur gerade dem letzteren gemäß tut.[7])

Ueber die Genesis des Guten und des Bösen im Menschen verbreitet sich Kant ebenfalls. In seiner Pädagogik schrieb er in Anlehnung an Rousseau: „Die Keime, die im Menschen liegen, müssen nur immer mehr entwickelt werden; denn die Gründe des Bösen findet man nicht in den Naturanlagen des Menschen. Das nur ist die Ursache des Bösen, daß die Natur nicht unter Regeln gebracht wird; im Menschen liegen nur Keime zum Guten“.[8]) Früher gab er einem Kapitel in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ die Ueberschrift: „Der Hang zum Bösen in der menschlichen Natur“, der zwar angeboren sein könne, aber doch als solcher nicht vorgestellt werden dürfe, sondern

[1]) Ebend. S. 88. — [2]) Anthropol. in pragm. Hinf. VII, Abt. 2, S. 173.
[3]) Prakt. Vernunft, Recl., S. 142. — [4]) Ebend. S. 100 f. — [5]) Ebend. S. 103.
[6]) Religion innerh., Recl., S. 51, Vgl. 74. — [7]) XI, S. 29. — [8]) IX, S. 377.

nur als vom Menschen sich selbst zugezogen.[1]) Aber die Art und Weise, wie der Mensch zu diesem „radikal Bösen" oder zu diesem „faulen Flecken unserer Gattung" gekommen sei, bleibt für Kant ein unlösbares Rätsel, auf jeden Fall will er aber die Annahme einer Vererbung von seiten der ersten Eltern als die „unschicklichste" Lösung verwerfen.[2])

Die Bekehrung des Menschen ist sehr schwer; sie erfolgt durch eine Art „Revolution" im Innern, durch die Aufnahme der moralischen Maxime in die Gesinnung, welcher Vorgang von Kant auch „Wiedergeburt" genannt wird.[3]) Es gilt aber auch, die Hingabe an die Pflicht zu pflegen, deshalb soll der Mensch von Jugend auf täglich sein Gewissen erforschen;[4]) denn „nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt den Weg zur Vergötterung".[5])

Wird aber der Mensch allein das Gute fertig bringen und vollenden oder braucht er hierzu die göttliche Gnade? Nachdem durch das Christentum der letztere Begriff eingeführt war und eine große Bedeutung gewonnen, konnte ihn Kant nicht umgehen. Hören wir deshalb seine Ansichten hierüber im folgenden Abschnitt.

Die christlichen Gnadenmittel.

Im Jahre 1788 stellte Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft" die Moral des Christentums über die der Stoiker auch deshalb, weil die griechischen Philosophen einzig auf eigene Kraft bauten, das Evangelium aber auf Hilfe von oben hinweise.[6]) Einige Jahre später, 1793, urteilt er also: „Was der Mensch im moralischen Sinne ist, dazu muß er sich selbst machen . . . Gesetzt, zum Gut- oder Besserwerden sei noch eine übernatürliche Mitwirkung nötig, so mag diese nur in der Verminderung der Hindernisse bestehen oder auch positiver Beistand sein, der Mensch muß sich vorher würdig machen, zu empfangen und diese Beihilfe annehmen."[7]) Im Kantschen System war der Mensch eben viel zu hoch gestellt, als daß noch für eine zuvorkommende Gnade Platz gewesen wäre.

Etwas später verwirft er die Gnade und deren Erwartung vollständig, weil außerdem das Gute nicht unsere, sondern die Tat eines anderen Wesens würde, ein Vorwurf, der die kirchliche Lehre nicht trifft, wie schon der Katechismus lehrt.

Konsequent ist es, wenn Kant bei einem solchen Gnadenbegriff auch die christlichen Gnadenmittel nicht versteht. Er will zwar die haupt-

[1]) Religion innerh., Recl., S. 27. — [2]) Ebend. S. 40. — [3]) Ebend. S. 48 ff.
[4]) Päd. IX, S. 438. — [5]) Metaphysik d. Sitten, IX, S. 295.
[6]) Prakt. Vernunft, Recl., S. 153, Anm. — [7]) Religion innerh., Recl., S. 46.

sächlichsten gelten lassen, aber erst nachdem er sie gemäß seinem Verhalten gegenüber dem Historischen im Kirchenglauben ganz umgedeutet und sie eben dadurch auch ihrer Kraft beraubt hat. Vom Gebete will er „den Geist des Gebetes" gepflegt wissen, d. h. nach ihm „den herzlichen Wunsch, Gott in allem unserem Tun und Lassen wohlgefällig zu sein"; [1]) das Beten aber als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel ist ihm ein „abergläubischer Wahn, ein Fetischmachen" [2]) und niedrige Heuchelei, indem dabei „vorausgesetzt werden müsse, daß derjenige, der betet, gewiß überzeugt ist, daß Gott existiere. Daher komme es auch, daß solche, die schon große Fortschritte im Guten gemacht haben, aufhören zu beten, denn Redlichkeit gehöre zu den ersten Maximen, und daß jene, welche man betend findet, sich schämen". [3]) Kant hält es nicht unter seiner Würde, Spott und Hohn über jemanden auszugießen, der beim Beten oder nur bei der Gebärde des Betens getroffen werde, indem derselbe unfehlbar den Verdacht erwecke, als habe er eine Anwandlung von Wahnsinn. [4]) Ja, er läßt sich sogar herbei, die Trivialität eines anderen zu verbreiten: „Devotion, wenn sie lange in den mechanischen Andachtsübungen diszipliniert und gleichsam darin erstarrt ist, bringt in ein ganzes Volk Nationalzüge. So spricht Hr. Fr. Nicolai von fatalen gebenedeiten Gesichtern in Baiern". [5])

Doch findet sich anderseits in seinem Nachlaß ein Fragment des Inhalts, die Frömmigkeit sei das Mittel des Komplements der moralischen Bonität zur Heiligkeit. [6]) Den Besuch der Kirche empfiehlt Kant, aber nur unter zwei Voraussetzungen: vor allem dürften dabei nicht Förmlichkeiten verlangt werden, die auf Idololatrie führen, z. B. „gewisse Anbetungen Gottes in der Persönlichkeit seiner unendlichen Güte unter dem Namen eines Menschen" — damit kann selbstverständlich nur Jesus Christus gemeint sein — ferner müsse die Meinung ausgeschlossen sein, als habe Gott damit besondere Gnaden verbunden. [7])

Bezüglich der Taufe geht seine Meinung dahin, daß sie als feierliche Einweihung zur Kirchengemeinschaft große Pflichten auflege; die Lehre jedoch, sie wasche alle Sünden auf einmal ab, nennt er einen „fast mehr als heidnischen Aberglauben". [8]) Desgleichen hält er den Glauben, die Kommunion spende Gnade, für einen Wahn, der dem Geist der Religion widerstreite; doch wünscht er deren Beibehaltung, um „die

---

[1]) Religion innerh., Recl., S. 212. — [2]) Ebend. — [3]) Nachlaß XI, S. 269. [4]) Religion, innerh., Recl., S. 213. Anm. — [5]) Anthrop. in pragmat. Hinf., VII, 2. Abt., S. 234. — [6]) XI, S. 227. — [7]) Religion innerh., Recl, S. 216 f. [8]) Ebend., S. 217 f.

Gemeinde zu der darunter vorgestellten sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben". [1]) Ueberhaupt scheinen ihm diejenigen, welche Gnadenmittel gebrauchen, der Zauberei oder dem Fetischdienst ergeben zu sein, weil sie „durch ganz natürliche Mittel übernatürliche Wirkungen zuwege bringen wollen". [2])

Die so naheliegende Lösung, daß Gott aus guten Gründen natürliche Mittel zu Trägern und Werkzeugen übernatürlicher Wirkungen berufen hat, gilt bei Kant nicht. Seine scharfen Angriffe erklären sich nur einigermaßen aus einer ganz verkehrten Vorstellung von den Sakramenten und Uebungen der Kirche; er sieht in ihnen „tatlose Entsündigungen, die den Mangel guter Handlungen ersetzen sollen", bloße Aeußerlichkeiten, die das Wohlgefallen Gottes herabzaubern möchten, ohne daß der Mensch aktiv beteiligt wäre und sich zum Guten wende, die deshalb den Menschen „in einen ächzenden, moralisch-passiven Zustand" zu versetzen geeignet seien. [3]) Kindermund hätte hierin den großen Philosophen eines besseren belehren können; unterrichtet doch der gewöhnliche Katechismus schon die Kleinen, daß die Sakramente „würdig, d. h. mit gehöriger Vorbereitung" empfangen werden müssen. Und diese Vorbereitung schließt doch sicher Aktivität, Tätigkeit, sogar oftmals sehr eingreifende Tätigkeiten in sich, so beim Bußsakrament 1. die Gewissenserforschung, 2. die Reue, 3. den Vorsatz, 4. das Sündenbekenntnis, 5. die Genugtuung. Aber gerade auch die Reue bekämpft Kant, [4]) weil sie nur „eine Vorspiegelung der Besserung" sei, die zumal am Ende eines Lebens, das mehr oder minder schlimm war, sehr Verdacht errege. Aber nach katholischer Auffassung ist mit der Reue notwendig der Vorsatz verbunden, d. h. der ernstliche Wille, sein Leben zu bessern und nicht mehr zu sündigen.

Kant selbst ist anderwärts dafür eingetreten, wenn ein Mensch durch eine einzige unwandelbare Entschließung von seinen bösen Wegen umkehre, so sei dies für denjenigen, der den intelligiblen Grund des Herzens durchschaue, für Gott, soviel als wirklich ein guter gottgefälliger Mensch sein. [5]) Und alle christlichen Philosophen und Theologen stimmen mit Kant überein, wenn er den Satz: Ende gut, alles gut, vor Mißbrauch bewahren und nur für den Fall gelten lassen will, daß der Kranke wirklich ein guter Mensch wird. [6])

Bei einer solchen Unsumme von Vorurteilen, die Kant bezüglich der Gnadenlehre zeigt, kann es nicht wundern, wenn er auch für christ-

[1]) Ebend. S. 218. — [2]) Ebend. S. 192.

[3]) Ebend. S. 173 f., Anm. 200 f. — [4]) Vgl. Anthropol. in pragm. Hinf., VII, 2. Abt., S. 44; Streit der Fakult., Recl., S. 72.

[5]) Relig. innerh., Recl., S. 50. — [6]) Ebend. S. 72. Anm.

liche Askese kein Verständnis hat, wie für Fasten, Kasteiungen oder für das Ordenswesen. In seinen Augen ist es nur Schwärmerei, sich aus Gründen der Selbstdisziplin der Lebensfreuden berauben, viel besser wäre es, einen animus strenuus et hilaris anzustreben, mit dem man seine Pflichten erfülle.[1]) Darnach meint er wirklich, christliche Askese sei gleichbedeutend mit düsterem oder finsterem Wesen und schließe freudige, allseitige Pflichterfüllung aus. Nur krankhaft kann vollends die Ansicht genannt werden, die er vom Mönchtum dahin ausgesprochen, daß es „grimmen Haß gegen die Tugend" erzeuge.[2])

Ebenso unbegründet ist Kants Beschuldigung gegen die Lehre von der Rechtfertigung, wenn man wenigstens die katholische Theorie hierüber im Auge hat. Er schreibt nämlich: „Es ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiß, im Ernste glauben könne, er habe nur nötig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugtuung zu glauben und sie utiliter anzunehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen".[3]) Nach der Lehre der Kirche ist der Glaube nicht der ganze Rechtfertigungsprozeß, sondern nur das erste, aber keineswegs das einzige Moment in demselben.

Unabhängig in der Erkenntnis, unabhängig in seinem Wollen stellt Kant den Menschen hin. Diesem Thron der selbstherrlichen Menschheit soll auch Gott nicht nahen; und wenn Gott denn doch kommen soll, so muß er sich still und ruhig verhalten wie eine Statue, über welche noch dazu weise Vorsicht einen Schleier geworfen. Das müssen wir schließen aus den Darlegungen Kants, die wir bisher gehört; das sagt er auch noch klar und deutlich selbst, wenn er schreibt: „Da wir nur eine sehr dunkle und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur mutmaßen läßt, so kann wahrhaft sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihte Gesinnung stattfinden".[4]) Da haben wir also die ungeheuerliche Ueberspannung bestimmt ausgesprochen vor uns: Gott ist der Moralität gefährlich. Das wiederholt Kant mit den Worten: „Eine theologische Moral ist unmöglich, weil Gesetze, welche nicht die Vernunft selbst gibt, nicht moralisch sein können".[5])

Damit ist die Autonomie bis zu einer geradezu schwindelnden Höhe gehoben; das Unnatürliche ist doch zu groß, als daß es auf die Dauer ertragen werden könnte. Kant schüttelt es stellenweise selbst ab, um wieder auf die Stimme der gesunden Natur zu hören. In einem dieser glücklicheren Augenblicke gesteht er: „Es muß gefragt werden, wie weit können die

---

[1]) Metaphys. d. Sitten, IX, 312. 353. — [2]) Ebend. S. 354. — [3]) Relig. innerh. Recl., S. 124.

[4]) Prakt. Vernunft, Recl., S. 176. — [5]) Urteilskraft, Recl., S. 390.

inneren moralischen Gründe einen Menschen bringen? Sie werden ihn vielleicht dahin bringen, daß er gut ist, so lange große Versuchungen von ihm ferne bleiben. Aber wenn anderer Ungerechtigkeiten oder der Zwang des Wahns ihm Gewalt antun, alsdann hat diese innere Moralität nicht Macht genug. Er muß Religion haben und vermittelst der Belohnungen des künftigen Lebens sich aufmuntern". [1])

So stößt Kant mit der einen Hand Gott zurück, mit der anderen sucht er ihn; einerseits lobt er, anderseits verwirft er das Christentum nach seinem moralischen Gehalt. Bei Kant mußte sich dieser Zwiespalt fast notwendig einstellen; denn bei ihm war Theonomie und Autonomie durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt, weil er das Verhältnis zwischen Gott und Welt, zwischen Gottesgebot und Naturgesetz verkehrt auffaßte und innere und äußere Gesetzgebung nicht mit einander vereinigen konnte. Diese Harmonie stand aber schon den ersten christlichen Denkern fest, und wohl die schönste Formel, in welcher sie dieselbe ausdrückten, war ihr Satz, dem menschlichen Logos gehorchen hieße dem ewigen Logos sich unterwerfen; [2]) dafür hatten sie eine Stütze in der Schrift [3]) und auch in der Ueberzeugung mancher heidnischen Philosophen. [4])

Diese Einsicht ging auch im Mittelalter nicht unter, sondern wurde gerade von den bedeutenderen Philosophen und Theologen festgehalten und vertieft. So stellt namentlich der Aquinate die verschiedenen Arten von Gesetzen als harmonische Strahlen dar, die sämtlich von dem ewigen Gesetze, d. h. von der göttlichen, alle Dinge ordnenden Vernunft ausgehen und wiederum auf sie zurückführen. Darnach ist das göttliche Gesetz als Naturgesetz dem Menschen eingeprägt sowohl nach seiner erkennenden als begehrenden Seite, so daß er von Natur aus seine ihm konformen Handlungen und Zwecke einsehen kann und zu ihnen hinneigt. Doch bezieht sich diese Fähigkeit und Disposition mehr auf allgemeine Grundsätze, als auf Vorschriften für einzelne Fälle; hier tritt nun die positive göttliche und menschliche Gesetzgebung ergänzend und vollendend ein, aber nicht willkürlich verfahrend, sondern stets auf jenen höheren Prinzipien fußend, die im ewigen und im Naturgesetz enthalten sind. Die positiven Gesetze Gottes erklären sich zumal im Hinblick auf die Erbsünde und das übernatürliche Ziel, das dem Menschen gesetzt ist. [5]) Aus diesem inneren Zusammenhang aller Gesetze, die für uns gelten, ergab sich hinsichtlich des Dekalogs das Axiom der Schule: non sunt bona quia praecepta, sed praecepta quia bona, d. h. die zehn

[1]) Nachlaß XI, S. 231.

[2]) Vgl. Meine Erziehungslehre der Kappadozier S. 23. — [3]) Röm. 2, 14.

[4]) P. Weiß, Apol. des Christen. I [3], Freiburg i. Br. 1894. S. 99 ff., 110 ff.

[5]) S. th. I II q. 91 a 1.

Gebote besitzen eine innere Güte und verpflichtende Kraft, nicht bloß eine äußere, wegen ihrer Anordnung. Wegen des geschilderten Zusammenklanges der sittlichen Vorschriften konnte dann gelehrt werden, der Mensch habe eine zweifache Norm für sein Handeln, die nähere in seiner Vernunft oder seinem Gewissen, die entferntere das ewige Gesetz, welches die göttliche Vernunft sei. Diese Sätze begegnen uns auch bei allen neueren katholischen Moralisten.

Sehr anschaulich schildert auf grund der vorgetragenen katholischen Auffassung ein Apologet unserer Tage die Möglichkeit, auch bei äußerer Gesetzgebung die Innerlichkeit zu bewahren und nach Kants Verlangen von innen heraus moralisch zu handeln, schlicht und klar an dem Kinde, das der Eltern Gebot erfüllt. P. Weiß schreibt: „Das Kind umfaßt eben mit seinem eigenen Willen das Gesetz, das die Eltern gegeben. Es macht das ihm auferlegte Gebot durch die Unterwerfung des Herzens im Gehorsam zum eigenen Gesetze. Damit ist alle Schwierigkeit gelöst. So übt es Gehorsam und eigene Sittlichkeit zugleich; so ist es gesetzlich und sittlich zumal, und das einfach dadurch, daß es das elterliche Gesetz zur Gewissenssache macht und das äußerliche Gebot nicht bloß äußerlich wegen des Zwanges, sondern von innen heraus um des eigenen Gewissens willen erfüllt.[1]) Wenn wir dann Gott und seinem Gesetze gegenüber uns ebenso verhalten, so wird Gottes Wille ebenfalls unser Wille, Theonomie also Autonomie.

Bei dieser anscheinend keineswegs verwickelten, sondern klaren Sachlage kann man ein gewisses Staunen nicht unterdrücken, daß die „Heteronomie" immer wieder als Waffe gegen das positive Christentum verwendet wird. So schreibt Ed. von Hartmann: „Die Unwahrheit der Heteronomie liegt darin, daß diese Zwecke von einem dem Menschen fremden Wesen, von einer der seinigen gegenüberstehenden Persönlichkeit gesetzt, von ihr ohne sein Zutun zu Gesetzen in Form von sittlichen Geboten umgeprägt und ihm durch äußere Offenbarung fix und fertig mitgeteilt worden seien. Dadurch erhalten sie den Charakter der Heteronomie."[2]) Wie kann man im Ernste behaupten, Gott sei dem Menschen fremd?!

Die tiefere Wurzel derartiger Vorwürfe liegt in dem mißlichen Umstand, daß manche Denker die Vereinigung von Transszendenz und Immanenz, die Gott der Welt gegenüber besitzt, nicht finden. Gott ist transszendent, über die Welt erhaben vermöge seiner Natur, durch die er alles andere unendlich überragt, er ist ihr aber immanent, also in der Welt, durch sein Wirken, wozu auch die Gesetzgebung gehört. Mit

[1]) Weiß, a. a. O. S. 97. — [2]) Ed. von Hartmann, Eth. Studien 1898, S. 112.

Recht sagt daher Schell: „Was die Idee der menschlichen Natur bedeutet und verlangt, was dadurch für unsere Auffassung und Wertschätzung nahegelegt ist: all das ist zuerst Gottes schöpferischer Gedanke und besteht auch als ideale Wahrheit und Möglichkeit nur durch seinen Weisheitsgedanken. Der Urheber der Idee eines künstlerischen Werkes ist demselben gewiß nicht fremd, wohl aber über dasselbe erhaben und von ihm wesensverschieden . . . Die Wesenserhabenheit Gottes über die Gebilde seines Weisheitsgedankens ist demnach nicht eine Art Entfremdung und Trennung, sondern gerade der Ausdruck der innigsten Verbindung, wie der Erfindung mit dem erfinderischen Gedanken, des Geschöpfes mit dem Schöpfer." [1])

Die nie verstummenden Angriffe auf die „Heteronomie" der christlichen Moral veranlaßten Kneib,[2]) denselben neuerdings in einer Monographie entschieden entgegenzutreten und zu zeigen, wie in der christlichen Ethik zwischen Heteronomie und Autonomie kein Gegensatz, sondern volle Harmonie herrscht. Von dieser Versöhnung war übrigens Kant selbst weniger weit entfernt, als man von ihm, dem extremen Autonomisten, füglich erwarten sollte. In seiner Pädagogik schreibt er nämlich: „Das göttliche Gebot muß zugleich als Naturgesetz erscheinen; denn es ist nicht willkürlich." [3]) Dieser Grundsatz wurde im Kampfe gegen Duns Scotus, Wilhelm von Occam usw. in dem Sinne vertreten, daß die göttlichen Gebote mit dem Naturgesetz übereinstimmen und selbst in der übernatürlichen Ordnung nicht gegen dasselbe, wenn auch über dasselbe gehen. Noch mehr! Kant schreibt in der nämlichen Abhandlung noch: „Das Gesetz in uns heißt Gewissen. Das Gewissen ist eigentlich die Applikation unserer Handlungen auf dieses Gesetz. Die Vorwürfe desselben werden ohne Effekt sein, wenn man es sich nicht als den Repräsentanten Gottes denkt, der seinen erhabenen Stuhl über uns, aber auch in uns einen Richterstuhl aufgeschlagen hat." [4]) Dadurch anerkennt Kant doch wohl eine zweifache Gesetzgebung: eine äußere und innere, Theonomie und Autonomie; beide muß er aber notwendig in Verbindung und Einklang setzen, weil sie von dem nämlichen Gott stammen. Hätte unser Philosoph auf dieser Grundlage weiter gebaut, so hätte seine schroffe Autonomie eine andere Wendung erhalten. Hierzu wäre allerdings vor allem auch eine Umkehrung der Ordnung notwendig gewesen, die der Kritizismus, nachdem er in der Erkenntnistheorie den Schwer- und Ausgangspunkt in das Ich verlegt hatte, auch in der Moral konsequent einhält. Nach Kant sind wir es, die die Gesetze schaffen; erst nachträglich betrachten wir sie in

[1]) Schell, Apologie des Christentums, I. Bd. Rel. und Offenb., Zweite Aufl., Paderborn 1902, S. 440. — [2]) Kneib, Die „Heteronomie" der christl. Moral. Wien, 1903.
[3]) Pädagog IX, S. 432 f. — [4]) Ebenda S. 433.

der Religion als göttliche; nach der christlichen Ethik ist es aber Gott, der die Gesetze aufstellt, die wir dann zu den unserigen machen müssen. Eben damit fällt dann auch Kants Forderung, Gott zwar als Geber, aber nicht als Urheber des Gesetzes aufzufassen, wie etwa auch „ein Fürst in seinem Lande das Stehlen verbieten könne, ohne deswegen der Urheber des Verbotes des Diebstahles genannt werden zu können,“ [1]) eine Unterscheidung, die schon im Hinblick auf die Schöpfung nie für Gott Geltung haben kann.

Die Pflichten des Menschen gegen sich und gegen den Nächsten.

Seinem Begriff von Religion entsprechend kennt Kant keine direkte Gottesverehrung, keine Kultusakte. Wie ganz anders hatte einstens Aristoteles die Gottesverehrung als die erste Pflicht betrachtet! „Gott als dem natürlichen Herrn und als dem, von dem wir die größte der Wohltaten empfangen, gebührt Ehre, und zwar so große, daß wir ihm deren nie genügend erweisen können. Deshalb ist der Dienst Gottes nur Gerechtigkeit und zwar die erste Uebung derselben, die oberste aller unserer Pflichten.“ [2]) Nicht einmal den Eid will Kant zulassen; er erscheint ihm „im Grunde“ unrecht und zumal verpönt er das Beschwören des Glaubens. [3])

Im übrigen teilt Kant die Gesamheit unserer Obliegenheiten in Rechts- und Tugendpflichten und deren Darlegung in eine Rechts- und Tugendlehre. Beide unterscheiden sich aber nicht durch die verschiedenen Pflichten, sondern durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung; die ethische Gesetzgebung ist „jene, welche nicht äußerlich sein kann, die juridische diejenige, welche auch äußerlich sein kann.“ [4]) Bei der Besprechung der Pflichten, welche der Mensch gegen sich selbst hat, führt Kant näher aus, wie der Mensch sich vergehen kann, sowohl gegen seine moralische, wie gegen seine animalische Seite; in erster Hinsicht soll der Mensch: Lüge, Geiz und falsche Demut meiden, in zweiter Rücksicht: Selbstmord, unnatürliche Geschlechtsneigung und Unmäßigkeit. Den Selbstmord will Kant als eine Tat angesehen wissen, der trotz scheinbaren Mutes immer „gräßlich“ bleibe und den Menschen „zum Scheusal“ mache. [5])

Ebenso verwirft Kant das Duell. Er beklagt die Gewohnheit mancher Regierungen, dem Duell durch die Finger zu schauen, als „ein vom Staatsoberhaupt nicht wohl überdachtes schreckliches Prinzip; denn es

[1]) Ebenda S. 432.

[2]) P. Weiß, a. a. O. S. 66. — [3]) Metaphys. d. Sitten IX, S. 125 f. — [4]) Ebend. S. 20, 42. — [5]) Anthrop. in pragm. Hinsicht VII, Abtlg 2, S. 179.

gibt auch Nichtswürdige, die ihr Leben aufs Spiel setzen, um etwas zu gelten, die aber für die Erhaltung des Staates etwas mit eigener Gefahr zu tun gar nicht gewillt sind". [1]) Milder dagegen beurteilt Kant die Unmäßigkeit, obgleich er sie als eine „Unart nicht bloß in Ansehung der Gesellschaft, sondern auch in Absicht der Selbstschätzung" bezeichnet. [2])

Am eindringlichsten sind seine Mahnungen an die Jugend, die Arbeit zu lieben und die Vergnügungssucht zu dämpfen. [3]) Nach getaner Arbeit aber will Kant bereitwilligst Erholung und Spiel mit mäßigen Geldeinsätzen erlauben, jedoch das Kartenspiel ausgenommen; [4]) auch Schnupfen und Rauchen will er nicht wehren, da sie öfters die Stelle einer Gesellschaft vertreten; [5]) am meisten begrüßt er Freude an Musik und an der Natur. [6]) Bei aller Begeisterung für Künste und Wissenschaften erwartet er keineswegs alles Heil von ihnen; einseitig gepflegt, würden sie nicht Verbesserung, sondern eine Verkehrtheit des Verstandes bewirken, insbesondere Stolz und Eitelkeit, so daß sich manche Gelehrte einbilden, alles sei ihretwegen da; [7]) eine zu hohe Einschätzung der Künste und Wissenschaften verleite nicht selten zu einer ungerechten Verachtung jener, welche sie nicht besitzen. [8])

An die Pflichten des Menschen gegen sich selbst reiht Kant jene, welche er gegen die Nebenmenschen zu erfüllen hat. [9]) In erster Linie sind es Pflichten der Liebe: Wohltätigkeit, Dankbarkeit und Teilnehmung, denen als Laster entgegenstehen und daher zu meiden sind: Neid, Undankbarkeit und Schadenfreude. In zweiter Linie führt Kant als Tugendpflichten der Achtung auf: Bescheidenheit, d. i. „freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe anderer," ferner „die Anerkennung einer Würde an anderen Menschen." [10]) Gleichwie nämlich der Mensch „sich selbst für keinen Preis weggeben kann, was der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde, so kann er auch nicht der ebenso notwendigen Selbstschätzung anderer als Menschen entgegenhandeln." [11])

Als Sünden, welche den eben genannten Pflichten widerstreiten, zählt Kant auf: Hochmut, die üble Nachrede und die Verhöhnung. [12])

Liebe und Achtung vereinigt bilden die Freundschaft. „Freundschaft ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe

---

[1]) Ebenda S. 180 f. — [2]) Ebenda S. 67. — [3]) Ebenda S. 152. — [4]) Ebenda S. 146. — [5]) Ebenda S. 54.

[6]) Pädag. IX, S. 379. — [7]) Fragmente XI, S. 237 ff. — [8]) Ebenda S. 236.

[9]) Metaphys. d. Sitten IX, S. 312 ff. — [10]) Ebenda S. 324. — [11]) Ebenda S. 325. — [12]) Ebenda S. 328.

und Achtung. Man sieht leicht, daß sie ein Ideal der Teilnehmung und Mitteilung an dem Wohl eines jeden dieser durch den moralisch guten Willen Vereinigten sei und daß sie, wenn sie auch nicht das ganze Glück des Menschen ausmacht, so doch die Würdigkeit enthalte, glücklich zu sein, mithin daß Freundschaft unter Menschen zu suchen Pflicht sei." [1]) Zu einer warmen Befürwortung der Freundschaft kommt Kant nicht; er bezeichnet sie als „Steckenpferd der Romanschreiber" [2]) und glaubt für die Praxis als Grundsatz aufstellen zu sollen: „Ein Freund in der Not, wie erwünscht ist er nicht, wohl zu verstehen, wenn er ein tätiger, mit eigenem Aufwand hilfreicher Freund ist? Aber es ist doch eine große Last, sich an anderer Schicksal angekettet und mit fremdem Bedürfnis beladen zu fühlen." [3])

Desto richtiger charakterisiert er die Umgangstugenden, von denen er in „einem Zusatz" handelt: „Sie sind zwar nur Außenwerke oder Beiwerke (parerga), welche einen schönen, tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Sie gelten nur als Scheidemünze, befördern aber doch das Tugendgefühl selbst durch das Bestreben, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, Gesprächigkeit, Höflichkeit, Gastfreiheit, Gelindigkeit im Widersprechen ohne zu zanken, welche insgesamt als bloße Manieren des Verkehrs durch geäußerte Verbindlichkeiten zugleich andere verbinden, also zur Tugendgesinnung anleiten, indem sie die Tugend als deren Grazien beliebt machen." [4])

Ueber die Familie hat Kant ziemlich oft und ausführlich seine Ansichten geäußert; aber auch ihnen fehlt es nicht selten an Kraft und Saft. Nach ihm muß die Ehe monogamisch sein und beiden Gatten gleiche Rechte einräumen; sie kommt zustande durch einen Vertrag, der aber nicht auf einem Belieben der Eheschließenden, sondern auf einem Gesetz der Menschheit beruht. Sie ist ihm wesentlich physische Vereinigung, so daß er keine Josephs-Ehe anerkennt. [5]) Seine Definition der Ehe „als eine Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen, wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften" wurde sogar von seinem Verehrer Erdmann eine barbarische genannt. [6]) Doch weist er auch auf ihre sittliche und geistige Seite hin; so glaubt er, die eheliche Liebe werde „so hoch geschätzt, weil sie so viele Entsagung auf andere Vorteile anzeige". [7]) Deshalb mahnt er zumal die Frauen, viel sorgfältiger und vorsichtiger beim Abschluß der Ehe zu

[1]) Ebenda S. 333. — [2]) Ebenda S. 334. — [3]) Ebenda S. 335. — [4]) Ebenda S. 339. — [5]) Metaphysik der Sitten IX, S. 90 f. — [6]) Willmann S. 481. — [7]) Fragmente XI, S. 245.

sein; sie wären nämlich durchschnittlich „nicht so delikat in der Wahl" der Gatten, sie würden kaum nach den moralischen Eigenschaften, nicht einmal nach der Enthaltsamkeit derselben fragen, in der meist ganz falschen Hoffnung, den Mann in der Ehe schon bessern zu können.[1]) Lebhaft beklagt er es, daß die Frauen nur zu oft bloß auf das Aeußere schauen, so daß es kaum denkbar wäre, wie ein Mann durch Verstand und große Verdienste deren Liebe erwerben könne.[2])

Nach geschlossener Ehe soll im Haus „die Frau herrschen und der Mann regieren"; denn die Neigung herrsche, der Verstand regiere.[3]) Wie Kant sich dies vorstellt, ersehen wir aus seinen Worten: „Das Betragen des Ehemanns soll zeigen, daß ihm das Wohl seiner Frau vor allem anderen am Herzen liegt. Weil aber der Mann am besten wissen muß, wie er stehe und wie weit er gehen könne, so wird er wie ein Minister seinem bloß auf Vergnügen bedachten Monarchen, der etwa ein Fest oder den Bau eines Palais plant, auf diesen seinen Befehl seine schuldige Willfährigkeit dazu erklären, nur daß z. B. für jetzt kein Geld im Schatze sei, daß gewisse dringendere Notwendigkeiten zuvor abgemacht werden müßten usw., so daß der höchstgebietende Herr alles tun kann, was er will, jedoch mit dem Umstande, daß diesen Willen ihm sein Minister an die Hand gibt".[4])

Entsteht trotzdem Zwist, so ist Kant geneigt, den größeren Teil der Schuld der Frau zuzumessen; denn „er liebt den Hausfrieden, sie scheut den Hauskrieg nicht".[5]) Ja, er traut den Frauen ganz allgemein Koketterie zu; sie hätten nämlich wie die Kinder keinen festen Willen und „einen wirklichen Grund" zu einem derartigen Benehmen; „denn", sagt er, „eine junge Frau ist doch immer in Gefahr, Witwe zu werden, und das macht, daß sie ihre Reize über allen den Glücksumständen nach ehefähigen Männern ausbreitet, damit, wenn jener Fall eintritt, es ihr nicht an Bewerbern fehle".[6]) Außerdem will Kant soviel Eitelkeit und Schwatzhaftigkeit an den Frauen gemerkt haben, daß sie „nur glücklich wären im Schimmer außerhalb des Hauses".[7]) Tatsächlich seien sie von der Natur mit Eigenschaften ausgestattet, die sie befähigen, nicht bloß die Art fortzupflanzen, sondern auch zur Kultur und zur Verfeinerung der Gesellschaft beizutragen.[8]) Dennoch habe „das Frauenzimmer ebenso große Affekte wie der Mann, nur wäre es überlegter, nämlich was die Anständigkeit beträfe, der Mann aber unbesonnener";[9]) denn die Ehre des

[1]) Charakter des Geschlechts VII, Abtl. 2, S. 241. — [2]) Fragmente XI, S. 221.
[3]) Charakter des Geschlechts VII, Abtl. 2, S. 245. — [4]) Ebenda.
[5]) Ebenda VII, Abtl. 2, S. 237. — [6]) Ebenda S. 238.
[7]) Fragmente XI, S. 224. — [8]) Charakter des Geschlechts VII, Abtl. 2, S. 236, 246.
[9]) Fragmente XI, S. 225.

Mannes bestehe in der Schätzung seiner selbst, die des Weibes in dem Urteil anderer;[1]) der Mut der Frau bestehe in der geduldigen Ertragung von Uebeln um der Ehe und um der Liebe willen, der des Mannes in dem Eifer, die Uebel trotzig zu vertreiben.[2])

Sehr wenig ist Kant von den gelehrten Frauen erbaut; er meint, sie gebrauchten ihre Bücher wie die Uhr, nämlich sie trügen dieselbe nur, „um zu zeigen, daß sie eine haben, ob sie zwar gemeiniglich stille stehe oder nicht nach der Sonne gerichtet sei".[3])

Verhältnismäßig eingehend beschäftigt sich Kant mit der Erziehung; wir haben nämlich von ihm eine ganze Abhandlung „Pädagogik". Abgesehen von der körperlichen Warte und Pflege verlangt Kant,[4]) durch die Erziehung müsse der Mensch 1. diszipliniert werden. „Disziplin ist die Bezähmung der Wildheit (Tierheit)"; 2. muß der Mensch kultiviert werden. „Kultur begreift unter sich Belehrung und Unterweisung"; 3. muß man darauf sehen, daß der Mensch klug werde, in die menschliche Gesellschaft passe, daß er beliebt sei und Einfluß habe. „Hierzu gehört eine gewisse Art von Kultur, die man Zivilisierung nennt. Zu derselben sind Manieren, Artigkeit und eine gewisse Klugheit erforderlich, der zufolge man alle Menschen zu seinem Zwecke gebrauchen kann"; 4. man muß auf die Moralisierung sehen. „Der Mensch soll nicht bloß zu allerlei Zwecken geschickt sein, sondern auch die Gesinnung bekommen, daß er nur lauter gute Zwecke erwähle. Gute Zwecke sind diejenigen, die notwendigerweise von jedermann gebilligt werden und die auch zu gleicher Zeit jedermanns Zwecke sein können."

Die Erziehung ist nach Kant das größte und schwerste Problem,[5]) sie soll die Anlagen, welche von Natur aus in den Kindern liegen, bilden und zwar im Hinblick „nicht auf den gegenwärtigen, sondern auf den zukünftigen, möglichst besseren Zustand".[6]) Dabei ist es „entzückend, sich vorzustellen, daß die menschliche Natur immer besser wird durch die Erziehung entwickelt werden".[7]) „Die Erziehung ist unerläßlich. Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht. Es ist zu bemerken, daß der Mensch nur durch Menschen erzogen wird, durch Menschen, die ebenfalls erzogen sind. Daher macht auch Mangel an Disziplin und Unterweisung bei einigen Menschen sie wieder zu schlechten Erziehern ihrer Zöglinge. „Wenn einmal ein Wesen höherer Art sich unserer Erziehung annähme, so würde man doch sehen, was aus dem Menschen werden könne. Da aber die Erziehung teils den

---

[1]) Ebenda S. 223. — [2]) Ebenda S. 224.
[3]) Charakter des Geschlechts VII, Abtl. 2, S. 242. — [4]) Pädagogik IX, S. 379 ff.
[5]) Pädag. IX, S. 375. — [6]) Ebenda S. 377. — [7]) Ebenda S. 373.

Menschen einiges lehrt, teils einiges nur bei ihm entwickelt, so kann man nicht sagen, was aus dem Menschen werden könne." [1])

Kant wünscht dringend, daß auf die körperliche Erziehung viel Fleiß und Sorfalt verwendet werde. Als schädlich will er von den Kindern ferne gehalten sehen: Windeln, Wiegen, Schaukeln, Wein, zu große Wärme, Tanzen, Trommeln und Trompeten; dagegen empfiehlt er: Springen, Heben, Tragen, Schleuder, Wettlauf, Ball- und Blindekuh spielen, Drachen, bestimmte Schlafzeit, einfaches Essen und schlichte Kleider. [2]) Voll Ernst dringt er sodann auf „Kultur der Gemütskräfte", wobei er eine physische und moralische, eine allgemeine und besondere unterscheidet. [3])

Seine wichtigsten Grundsätze hierüber sind folgende. Die Kinder sollen nicht etwa spielend lernen; die Kinder sollen spielen, aber auch arbeiten lernen. [4]) Im Unterricht soll Wissen und Können, Regel und Anwendung mit einander verbunden sein. [5]) Was gesprochen und gelernt wird, muß verstanden sein, um nichts, ohne es zu verstehen, nachzusagen; daher sind Sachen und Bilder notwendig wie Landkarten, Figuren von Tieren, Gewächsen und dgl. [6]) Zerstreuung ist der Feind aller Erziehung. [7]) Für Geschichte sowie für geoffenbarte Religion ist die mechanisch-katechetische Methode gut zu empfehlen, für die allgemeine Religion die sokratische. [8]) Der Schüler soll nicht bloß Gedanken, sondern Denken lernen, man soll ihn nicht tragen, sondern leiten. [9]) Besser wenig, aber das Wenige gründlich lernen. [10]) Das Gedächtnis soll geübt werden durch Geschichte und Sprachen, aber nicht zu sehr in Anspruch genommen werden; Kinder haben eine starke Einbildungskraft und sie braucht gar nicht erst durch Märchen mehr gespannt und extendiert zu werden; [11]) zum Teil aus diesem Grunde will Kant nichts wissen von Deklamationen und Romanlesen; die ersten führten nämlich zur Dreistigkeit und Eitelkeit, das letztere selbst bei Erwachsenen zur Phantasterei. [12])

Ein Mensch kann jedoch physisch zwar sehr gut kultiviert sein und dadurch einen sehr ausgebildeten Geist haben, aber dabei schlecht moralisch kultiviert, also ein böses Geschöpf sein. [13]) Daher muß zur physischen die moralische Kultur kommen. Dieselbe soll früh beginnen. [14]) Es ist das erste Verderben, wenn man dem despotischen Willen der Kinder willfährt, z. B. wenn sie durch Schreien alles erzwingen können; das Schreien der Kleinen soll aber die Eltern nicht ängstigen; es ist

[1]) Ebenda S. 372. — [2]) Ebenda S. 389 ff. — [3]) Ebenda S. 409 f. — [4]) Ebenda S. 404 f. — [5]) Ebenda S. 409. — [6]) Ebenda S. 411. — [7]) Ebenda. — [8]) Ebenda S. 412 f. — [9]) Einrichtung der Vorlesungen I, S. 290.

[10]) Pädag. IX, S. 424. — [11]) Ebenda S. 410. — [12]) Ebenda S. 406. Vgl. I, 224. — [13]) Ebenda S. 403. — [14]) Ebend. S. 418.

vielmehr gesund. [1]) Manche Eltern schlagen den Kindern alles ab, um sie in Geduld zu üben; das ist grausam; man gebe den Kindern auf freundliche Bitten, was ihnen gut tut: so, jetzt hast du genug — das muß unwiderruflich sein. [2]) Brechen des Willens bringt aber sklavische Denkungsart, natürlicher Widerstand jedoch Lenksamkeit. Wenn man jeglichen Willen der Kinder erfüllt, so werden sie verzogen; wenn man ihren Wünschen stets entgegenhandelt, so werden sie falsch gezogen; sie toben dann innerlich desto mehr, auch wenn sie nach außen ruhig sind. [3]) Die moralische Kultur muß sich gründen auf Maximen, nicht auf Disziplin, diese verhütet die Unart, jene regelt die Denkungsart; alles ist verloren, wenn man sie gründet auf Exempel, Drohungen, Strafen und Belohnungen.

Doch kann die Erziehung der Strafen nicht ganz entbehren. Die natürlichen Strafen, die sich der Mensch selbst zuzieht, sind die besten, z. B. daß das Kind, wenn es zuviel ißt, krank wird. Man kann aber auch moralisch strafen, indem man der Neigung, geehrt und geliebt zu werden, die Hilfsmittel der Moral ist, Abbruch tut, z. B. wenn ein Kind lügt, ist ein Blick der Verachtung oder ein entschiedenes „Pfui, schäme dich!" sehr zweckmäßig. Die physischen Strafen müssen mit Behutsamkeit erteilt werden, damit nicht eine indoles servilis entsteht. Die Kinder sollen sehen, daß nur ihre Besserung bei den Strafen beabsichtigt ist; töricht ist es vollends, wenn sich die Kinder für die Strafe bedanken oder die Hände der Eltern küssen sollen, wodurch eine sklavische Denkungsart erzeugt wird; zu häufige Strafen machen die Kinder auch leicht starrköpfig.

Statt dessen soll dahin getrachtet werden, den Frohsinn der Kinder zu erhalten; denn ein fröhliches Herz allein ist fähig, Wohlgefallen am Guten zu haben; dazu dienen auch Spiele, Belohnungen erzeugen leicht eine indoles mercenaria. Besonders wünscht Kant, daß die Kinder aufrichtig und keusch seien. Denn die Lüge ist „Wegwerfung und Vernichtung der Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem anderen sagt, hat einen noch geringeren Wert, als wenn er bloß Sache wäre". [4]) Wie zur eindringlichen Warnung verzeichnet auch die Bibel als erste Sünde die Lüge. [5]) Kinder, die lügen, besitzen keine wahre Tugend; das Gute, das wir an ihnen erblicken, ist nur Folge des Temperaments. [6]) Das beste Mittel gegen Lügenhaftigkeit ist nicht physische Strafe, sondern verächtliche Behandlung. [7]) Bezüglich der Keuschheit will Kant vor allem auf die Schwierigkeit aufmerksam machen, die darin bestehe, „die Geschlechtskenntnis zu anti-

[1]) Ebenda S. 393. 391. — [2]) Ebenda S. 397. — [3]) Ebenda S. 414 f.
[4]) Metaphysik der Sitten IX, S. 283. — [5]) Ebenda S. 285. — [6]) Pädagogik, IX, S. 420. — [7]) Ebenda S. 416.

zipieren, um schon vor dem Eintritt der Mannbarkeit Laster zu verhüten".[1]) Mit dem 13. oder 14. Lebensjahre erachtet er aber die Kinder gewöhnlich für „bereits präpariert, daß man mit ihnen davon rede. . . Durch Schweigen macht man das Uebel aber nur noch ärger. Es ist dies freilich ein delikater Punkt, weil man ihn nicht gern als den Gegenstand eines öffentlichen Gespräches ansieht. Alles wird aber dadurch gut gemacht, daß man mit würdigem Ernste davon redet".[2]) Selbst jene Pädagogen, welche in dieser Frage den Grundsatz der „Aufklärung" vertreten, werden wenigstens größtenteils den von Kant angegebenen Zeitpunkt für zu früh betrachten.

Der Platz, welchen Kant der Religion in der Erziehung gewähren will, entspricht seiner Ansicht, die Religion folge erst auf die Sittlichkeit, ja sie sei mit ihr wesentlich identisch, so daß es keine direkte Gottesverehrung gebe; daher vermag er ihr auch in der Pädagogik nicht die zentrale Stellung zu geben, die sie nach christlicher Anschauung wie in jedem Alter, so auch in der Kindheit und Jugend einzunehmen hat, ohne daß eine Ueberladung des kindlichen und jugendlichen Geistes weder in theoretischer noch praktischer Hinsicht eintreten müsse. Bei Kants Auffassungen allerdings ist es begreiflich, wenn er die Religion keineswegs ganz aus dem Erziehungsplan streicht, sie aber doch in den Hintergrund stellt. Daher seine Mahnung: „Von der größten Wichtigkeit in der Erziehung ist es, den moralischen Katechismus nicht mit dem Religionskatechismus vermischt vorzutragen (zu amalgamieren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu lassen, sondern jederzeit den ersteren, und zwar mit dem größten Fleiße und Ausführlichkeit, zur klarsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen, eine Teilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen (!)."[3]) Als „unendlich wichtig" stellt es Kant deshalb auch dar, daß die Kinder von Jugend auf das Laster verabscheuen lernen, nicht allein, weil „Gott es verboten hat, sondern weil es in sich selbst verabscheuungswürdig ist; sonst nämlich kommen sie leicht auf den Gedanken, daß Gott wohl einmal eine Ausnahme machen könne".[4]) Diese Befürchtung ist doch vollständig grundlos; denn nach dem wohl durchweg eingehaltenen Lehrgang lernen die Kinder frühzeitig die Eigenschaften Gottes, darunter auch seine Heiligkeit, die es ihm verbietet, jemals das Böse zu erlauben. Immerhin sollen die Kinder nach Kant Religionsbegriffe erfahren und zwar „von früher Jugend an", wenn auch nur negative und wenige, vorzüglich auch aus

[1]) Ebenda S. 385. — [2]) Ebenda S. 435. — [3]) Metaphysik der Sitten IX, S. 352. — [4]) Pädagog., IX, S. 380.

dem Grunde, „damit sie, wenn sie andere beten sehen usw., wissen, gegen wen und warum dieses geschieht". [1]) Nach der christlichen Pädagogik sollen die Kinder bald von Gott hören, in erster Linie deshalb, damit sie mit ihm ihrer Entwicklungsstufe gemäß in Verbindung treten. Diese Verbindung scheint aber Kant für unmöglich zu halten; wenigstens verwirft er deren naturgemäßen Ausdruck, das kindliche Gebet, indem er schreibt: „Formeln von Kindern herbeten zu lassen, das dient zu nichts und bringt nur einen verkehrten Begriff von Frömmigkeit hervor. Die wahre Gottesverehrung besteht darin, daß man nach Gottes Willen handelt, und dies muß man den Kindern beibringen." [2]) Anderswo erklärt er vollends: „Kann etwas verkehrter sein, als den Kindern, die kaum in diese Welt eingetreten sind, doch gleich von der anderen etwas vorzureden?" [3]) Sollte wirklich das Herz des Kindes, das offenbar sehr bald Vater und Mutter, Geschwister und andere lieben kann, nicht auch bald der Liebe zu Gott fähig und imstande sein, diese Liebe im Gebete kund zu tun? Das Gebet ist doch vor allem Betätigung des Willens, Erhebung des Gemütes zu Gott, der Ausdruck unserer Verehrung, unserer Anhänglichkeit und ähnlicher Gefühle dem höchsten Herrn gegenüber. Deshalb dürfen und sollen den Kindern frühzeitig Gebetsformeln beigebracht werden, auch wenn sie deren Sinn noch nicht zu erfassen vermögen. Wo verständiges Christentum herrscht, werden gewiß Familie und Schule auch dafür Sorge tragen, daß sie mehr und mehr in das Verständnis der Formeln eingeführt werden und auch wissen, daß das Gebet aus reinem Herzen emporsteigen soll, aus einer Seele, die entschlossen ist, in ihrem Tun und Lassen Gottes Willen zu vollziehen.

Schließlich meint Kant: „Die öffentliche Erziehung ist besser als Privaterziehung; bei der öffentlichen lernt man seine Kräfte messen, durch Verdienst sich hervortun, auch Einschränkung durch die Rechte anderer auf sich nehmen." [4])

Dies führt uns zur kurzen Darlegung der Ansichten Kants über den Staat. Kant nimmt oftmals eine sehr ehrerbietige Haltung gegen den Staat, zumal gegen die Monarchie und den Monarchen ein. Doch hat er auch nicht selten stark republikanische und kosmopolitische Anwandlungen; ja, er behauptet geradezu, die Verfassung solle in jedem Staate republikanisch sein; [5]) eine solche passe, wie man sagt, nicht nur für ein Volk von Engeln, sondern selbst für ein Volk von Teufeln; [6]) die Kinder schon sollten sich freuen, wenn das Weltbeste befördert werde,

[1]) Pädagog. IX, S. 434. — [2]) Ebenda S. 433. — [3]) Fragmente XI, S. 231.
[4]) Päd. IX, S. 385.
[5]) Zum ewigen Frieden, Recl., S. 12. — [6]) Ebend. S. 31 f.

wenn auch nicht das des Vaterlandes.[1]) Bekannt ist sein Verhalten bei dem Ausbruch der französischen Revolution.[2])

So groß auch die Rechte sind, welche er dem Staate einräumen will, so hält er dafür: „Der Staat hat kein Recht, in die Verfassung und Gesetzgebung der Kirche einzureden, den Glauben und den Ritus vorzuschreiben.“[3]) „Viele Sekten sind ein gutes Zeichen für die Regierung, aber nicht für die Religion.“[4]) Kein Bürger darf seines Glaubens wegen von Staatsämtern ausgeschlossen werden.[5]) Doch hält er die Menschen für „rechtlich verpflichtet, an Götter zu glauben, damit der Eid möglich sei.“[6]) Für die größten Verbrechen kann der Staat die Todesstrafe (ohne Mißhandlung) verhängen, und die Strafen werden deshalb ausgesprochen, weil „jemand etwas verbrochen hat“, also nicht einzig zur Besserung des Fehlenden, sondern auch zur Sühne.[7])

Kants Einfluß auf die religiösen Strömungen.

A. In Deutschland.

Nach den gegebenen Darlegungen ist Kant keineswegs geneigt, die Voraussetzungen einer wahren Religion zu leugnen; denn er nimmt an: 1. ein Uebersinnliches *in* uns — die Freiheit; 2. das Uebersinnliche *über* uns — Gott; 3. das Uebersinnliche *nach* uns — die Unsterblichkeit der Menschenseele. Doch ist keines davon Objekt des theoretisch-dogmatischen Erkennens, weil allen Begriffen, welche Realität haben sollen, eine Anschauung unterlegt werden müsse, unsere Anschauung aber sinnlich sei. Demnach soll das Uebersinnliche nur Objekt für die praktische Vernunft, für den Glauben sein, d. h. wir haben in unserem sittlichen Leben Grund genug, das genannte dreifache Uebersinnliche anzunehmen. Mit diesem Grundsatz steht und fällt das ganze kritische System. Nun weist aber der gemäßigte Realismus, wie er im Altertum besonders durch Aristoteles und in der christlichen Zeit durch die thomistische Schule vertreten wird, mit Evidenz nach, daß wir durch die Vernunft zur Erkenntnis von übersinnlichen Wahrheiten gelangen können, die einen spekulativ-wissenschaftlichen Wert besitzt.

In einem vielfach beachteten Aufsatz hat Paulsen[8]) vor nicht langer Zeit betont, Kant habe zwar die Metaphysik der Schule zerstören,

---

[1]) Päd. IX, S. 438. — [2]) Willmann, Gesch. des Idealismus, 3. Bd, S. 395 ff.
[3]) Metaphysik der Sitten IX, S. 175. — [4]) Streit der Fakultäten, S. 70.
[5]) Metaphysik der Sitten IX, S. 146. — [6]) Ebenda S. 125.
[7]) Ebenda S. 180 ff — [8]) Kantstudien IV, 1900, S. 413 ff.

an deren Stelle aber eine neue begründen wollen, in welcher der mundus intelligibilis bestehen bleibe, wenn er auch nicht dem wissenschaftlichen Erkennen, wohl aber dem vernünftigen Denken zugänglich wäre; ja nach Kant wäre die theoretische Vernunft gegen die intelligibile Welt keineswegs gleichgiltig; denn Logik, Aesthetik, Natur- und Geschichtsphilosophie würden nach ihm auf sie hinweisen, d. h. auf einen erstaunlichen Kunstverstand, auf einen intellectus archetypus; die praktische Vernunft verschaffe demselben die Prädikate der Weisheit und Güte, so daß man Kant einen Theismus in der Form eines symbolischen Anthropomorphismus zuschreiben müsse.

Mancherseits hinwiederum will man Kants Behauptung von der Unmöglichkeit eines stringenten Gottesbeweises nicht ohne weiteres gelten lassen, sondern nur in dem Sinne, es wäre für den Menschen unmöglich, Gott zu erfassen und zu ergründen, und eben dadurch habe Kant „jene anmaßende Theologie, die Gott in die ärmlichen Verhältnisse des menschlichen Verstandes einschmieden zu können glaubte, die die unergründlichen Tiefen Gottes mit dem winzigen Senkblei ihres endlichen Denkens ausmessen wollte, aufs tiefste erschüttert“.[1]) Wer sich in der Geschichte der Theologie nur etwas umgeschaut, weiß zur Genüge, daß sie in ihren vorzüglichsten Vertretern nie eine derartige Meinung gebilligt, im Gegenteil abgewiesen und die Erkenntnis Gottes seinem Wesen nach nur Gott selbst zugeschrieben; daher kann von einer Erschütterung der Theologie, wie sie oben angenommen, gar nicht die Rede sein.

Ebenso wenig können wir einsehen, in wiefern die Kantsche Scheidung zwischen Wissen und Glauben einen Gewinn für die Wissenschaft und für die Religion gebracht habe. Kant soll nach dieser Anschauung die Wissenschaft vor den Abgründen bewahrt haben, in die sie stürze, wenn sie „unternähme, die göttlichen Geheimnisse zu begreifen und zu beweisen“.[2]) Auch das ist nur wieder eine erträumte Gefahr, vor der uns Kant gerettet haben soll. Thomas von Aquin wenigstens hatte schon längst gelehrt, daß sich Geheimnisse nicht beweisen lassen; man solle und könne nur darlegen, daß sie nicht unmöglich seien; wer darüber hinausgehe, schade sogar dem Glauben und mache ihn selbst lächerlich in den Augen mancher, die alsdann meinen, er beruhe auf solchen Gründen.[3])

Noch mehr wird man sich füglich wundern, wenn man liest, Kant habe der Religion Tiefe und Innerlichkeit erhalten; denn „sobald der Glaube sich der Leitung der Vernunft unterwerfe, so werde er seiner Tiefe verlustig gehen“.[4]) Eine andere wissenschaftliche Richtung hält die

[1]) Ostermann, Kants Kritik der rationellen Theologie (1876), S. 36.
[2]) Ebenda S. 37. — [3]) Summa theol. I I q. 32 a. 1 ss. — [4]) Ostermann S. 37.

Vernunft für eine zu köstliche Gabe, als daß sie jemals verstummen sollte, und räumt ihr daher auch in Glaubenssachen Stimmrecht ein, in der Hoffnung, daß dadurch die bodenlosen Tiefen eines falschen Mysticismus und Pietismus vermieden würden; daher auch das apostolische Wort: rationabile obsequium (Rom. 12, 1). Die Befolgung dieser Mahnung, nicht aber die Annahme der Kantschen Philosophie gibt sichere Bürgschaft, daß die Theologie „nicht zur Theosophie sich versteigen oder zurück in Dämonologie ausarte und daß Religion nicht in Theurgie und Idololatrie sich verkehre.“ [1]) Wernicke geht schließlich noch weiter und behauptet, das Ziel der Kritik der reinen Vernunft heiße: „Rechtfertigung der Wissenschaft und Schutz der ethisch-religiösen Weltanschauung.“ [2])

Solche und ähnliche Lobpreisungen Kants müssen ohne Zweifel eine bedeutende Einschränkung schon durch die Tatsache erfahren, daß man von ernster Seite über Kant das Urteil hören kann: „Auf die Frage, ob der Verzicht auf jede Metaphysik des Uebersinnlichen nicht auch Verzicht auf jede Religion bedeutet, muß man nach Kant unbedingt mit einem Ja antworten; denn eine sogenannte Religion der Moral, des guten Lebenswandels, aus der Gott eliminiert ist, kann mit dem Namen Religion nicht mehr belegt werden. . . . Indem Gott nichts weiter ist als das Ideal der reinen Vernunft und keinen anderen Zweck hat, als regulatives Prinzip zu sein, so ist damit jegliche Religion aufgehoben; denn von religiöser Gemeinschaft mit einem »Produkt unserer Vernunft« kann selbstverständlich keine Rede sein.“ [3]) Letzterer Ansicht kann man wohl kaum beistimmen; zwar ist Gott für Kant nur Idee, soweit es auf den spekulativen Gebrauch der Vernunft ankommt; aber deren praktischer Gebrauch setzt in ergänzender Weise den Menschen in die Lage, anzunehmen, daß dieser Idee Wirkliches entspricht, demnach an Gott zu glauben. Und wenn Gott den Ausgleich zwischen Sittlichkeit und Schicksal vollziehen soll, so muß ihm ebenfalls wirkliche Existenz und Persönlichkeit zukommen. Die Ablehnung der wissenschaftlich demonstrativen Gotteserkenntnis von seiten Kants darf nicht als Ablehnung der Religion gedeutet werden, um so weniger als er selbst den Glauben neben dem Wissen als selbständige Quelle der geistigen Betätigung erklärt und den Atheismus wissenschaftlich zurückweist.

Anders verhält es sich allerdings mit der Frage, ob Kant als ein Philosoph des Christentums gelten kann, wie ihn namentlich Paulsen [4]) als „den Philosophen des Protestantismus“ ansehen will. Paulsen

[1]) Otto Kohlschmidt, Kants Stellung zur Teleologie (Coburg 1894), S. 42.

[2]) Wernicke, Kant und kein Ende (Braunschweig 1896), S. 16. — [3]) C. Fr. Jeppel, Kants ontol. Beweisversuche f. d. Dasein Gottes (Halle 1863), S. 76 f.

[4]) Kantstudien IV, 1900, S. 4. Vgl. Kaftan, Christentum u. Philos., S. 22.

stützt sich vor allem darauf, sowohl Luther als Kant hätten den Irrationalismus gelehrt, weil unsere Vernunft von Gott und göttlichen Dingen nichts zu erkennen vermöge, und die Religion einzig auf dem Glauben beruhe; beide hätten nicht nur den Antidogmatismus, sondern den Anti-Intellektualismus vertreten. Luther habe behauptet: „Nicht aus dem Verstande, sondern aus dem Herzen kommt der Glaube; für mich ist Gott erst dadurch, daß er mein Bruder im Fleisch, ein Kind in der Krippe geworden." Diesem Satze entspreche Kants Wendung von der Physikotheologie zur Ethikotheologie; denn darnach würden wir einen für das Leben wertvollen Gottesbegriff nur auf Grund des sittlichen Bewußtseins der Menschheit gewinnen; wir könnten allerdings wissen, daß wir in der Menschengestalt, auch in der des Messias, nur ein Bild von Gott haben, aber wir könnten nur einem Gott, der in solchem Bilde sich uns darstelle, liebend uns vertrauen. Endlich habe Luther wie Kant die Autonomie der Vernunft verkündet; Luther habe sie in Anspruch genommen gegenüber der irdischen Autorität (Konzilien und Papst), nicht so entschieden gegenüber der Bibel, die er jedoch kritisiert und wenigstens in jenen Teilen abgelehnt habe, die nicht zu seiner Glaubenslehre gestimmt; Kant gehe nur etwas weiter: Gottes Wort in uns ist der Maßstab des Wahren. Demnach seien Kants Gedanken nur die Gedanken Luthers „in freier Zeit mit voller Klarheit und Konsequenz gedacht".

Auch zugegeben, daß manche Aehnlichkeit zwischen Kant und Luther bestehe, sogar daß in Kant der Geist spreche, den Luther gerufen, so trennt doch beide Männer eine große Kluft, nämlich ihre verschiedene Stellung zum Christentum, das Luther bekannte, Kant aber ablehnte. Auch Paulsen gesteht, Luther würde in den Anschauungen Kants kaum mehr seine Gedanken erkennen; er wäre „schließlich doch in der Metaphysik der Zwei-Naturen-Lehre und der Abendmahlslehre hangen geblieben". Aber gerade das sind für uns die entscheidenden Punkte; deshalb kann Kant nicht als Philosoph des Protestantismus, nämlich der lutherischen Orthodoxie, überhaupt nicht als ein Philosoph einer christlichen Konfession gelten; denn für die orthodoxe Richtung ist auch bei aller Betonung des subjektiven oder praktischen Glaubensprinzips als der unmittelbaren Gottesgewißheit von Gnade und Erlösung zweifellos die materielle Rechtgläubigkeit wenigstens hinsichtlich der „Hauptstücke" unerläßlich.

Dazu kommt noch die Verschiedenheit der Kantschen Idee der christlichen Moral, auch von der Luthers. Hierüber will Paulsen folgende Parallele aufstellen: „Protestantisch ist Kants Moralprinzip: der Wert des Menschen liegt zunächst in der Form der Willensbestimmtheit, nicht

in der Materie des Wollens, im Glauben, nicht im Werke." In bezug auf Worte ist dadurch zwar eine Uebereinstimmung konstatiert, aber nicht hinsichtlich der Sache. Zur Gottwohlgefälligkeit verlangt Kant den guten Willen; in klassisch schöner Weise preist er denselben in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" also: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben nichts zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilskraft oder Mut, Entschlossenheit sind ohne Zweifel . . . in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und gefährlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen will, nicht gut ist. Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Ueberlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom inneren Wert der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären; denn ohne guten Willen können sie höchst böse werden und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar noch verabscheuungswürdiger. Wenn es aber einem Menschen durch besondere Ungunst des Schicksals oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur gänzlich am Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen, wenn von ihm auch bei der größten Bestrebung nichts ausgerichtet würde und nur der gute Wille übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat." [1])

Diese Ansicht kommt der katholischen Lehre von der guten Meinung oder Intention nahe, welche den menschlichen, auch an sich geringfügigen Werken einen hohen Wert verleihen soll; sie ist weit entfernt von dem, was Luther unter dem Glauben versteht, der den Menschen rechtfertigt, d. i. das Vertrauen auf Christi Blut und Verdienst, das sich der Mensch zurechnet. Diesem Glauben will aber Kant, wie wir oben gesehen, keine rechtfertigende Kraft zuerkennen.

Auch bezüglich des Kardinalpunktes, nämlich bezüglich der Autonomie begegnet die Zusammenstellung Kants mit Luther Schwierigkeiten. Eine Richtung im Protestantismus will sich mit Kant hierüber ganz gut verständigen, indem folgende Basis hergestellt wird: „Der Angelpunkt Kants ist das moralische Gesetz in uns; in diesem Gesetz spricht unsere autonome praktische Vernunft und gibt uns kategorisch die Maximen für unser Handeln. Hierdurch ist die Ethik im Wesen des Menschen gegründet und das Prinzip der absoluten menschlichen Autonomie festge-

[1]) VIII, S. 11.

stellt. In der Religion erscheint nun eben das, was sich uns unter dem Spruch des moralischen Gesetzes als Pflicht darstellt, als göttliches Gesetz. Man wird nicht anders sagen können, als daß hiermit irgendwie das Prinzip der Heteronomie etabliert wird. Gewiß liegt Kant für das sittliche Handeln alles an der Autonomie der menschlichen praktischen Vernunft; aber indem er Sittlichkeit und Religion in ein derartiges Verhältnis setzt, daß das, was dort autonom gegeben ist, sich hier als göttliches Gebot darstellt, ist in der Tat der Versuch gemacht, die scheinbar in kontradiktorischem Gegensatz stehenden Prinzipien der Autonomie und Heteronomie für das Ganze der menschlichen Gesellschaft zu verschmelzen, ein Versuch, der jedenfalls außerordentlich beachtenswert ist." [1])

Wohl den meisten Lesern wird es schwer fallen, dieser Auffassung beizutreten. Weil „eben das, was sich uns unter dem Spruch des moralischen Gesetzes als Pflicht darstellt", und nur eben das als göttliches Gesetz in der Religion erscheint, kann einzig und allein von einer Gesetzgebung durch die Vernunft, demnach von einer Autonomie die Rede sein, nimmermehr aber von einer Gesetzgebung durch einen anderen, also auch nicht von einer Heteronomie. Zu allem Ueberfluß lehnt Kant ausdrücklich die Auffassung ab, als ob in der Religion Gott die Gesetze der praktischen Vernunft sanktioniere. Und gerade der göttliche Ursprung des Sittengesetzes ist das Charakteristische an der christlichen Moral: Gott befiehlt, der Mensch gehorcht; jedoch befiehlt Gott nicht wie ein Willkürherrscher, sondern wie ein weiser Vater, entsprechend den Verhältnissen, Bedürfnissen und Zwecken der Menschen; letztere sollen daher frei und gerne auf diese Gesetze eingehen.

Nur wenige sittliche Vorschriften sind es, welche das Christentum ganz neu in die Welt eingeführt hat. Aber deswegen darf nicht, um mit Lotze zu reden, „der Schein festgehalten werden, als hätte das Christentum keine anderen sittlichen Ideale in die Welt gebracht, und als habe es etwa nur Zusammenhang und Vollständigkeit in die unfolgerichtigen Ueberzeugungen der heidnischen Ethik gebracht. Dem Christentum ist es eigentümlich, daß es nicht, wie das Heidentum, die sittlichen Gebote als solche auffaßte, die um ihrer selbst willen verpflichtend seien. Es bezeichnet diese Gebote als Gottes Willen, wollte aber hierdurch nicht bloß einen zusammenfassenden Ausdruck für ihren Inbegriff schaffen, sondern einen rechtfertigenden, erklärenden Grund für die verpflichtende Kraft des Sittengesetzes angeben." [2])

Deshalb erfährt Kant Widerspruch. „Kant empfindet das Sittengesetz

[1]) Gg. Hollmann, Prolog z. Genesis der Religionsphilos. Kants (Altpreuß. Monatsschrift, neue Folge, 36. Bd. 1899), S. 70. — [2]) Heumann, G., Verhältnis des Ewigen u. Historischen in der Religionsphilos. Kants u. Lotzes, Erlangen, S. 41.

als ein solches, das ins Unendliche geht und dem Menschen den Wert gebe als Intelligenz einer unabhängig von der ganzen Sinnenwelt, aber nicht so, als ob es auf einen Gesetzgeber verweise, der dieses Gesetz sanktioniere, sondern nur so, daß die der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit, die sie hier bei unserer Abhängigkeit von der Welt keineswegs notwendig begleite, in einem späteren Leben zu ihrer Garantie oder doch Möglichkeit die Existenz Gottes moralisch fordere. Das Sittengesetz führt also erst indirekt wie zur Idee der Unsterblichkeit, so zu der Gottes. Würde das Gesetz direkt von Gott abgeleitet, und wäre es als solches für uns verbindlich, so wäre es um die Autonomie unseres Willens, d. h. um das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten nach Kants Meinung geschehen. . . . Die christliche Sittlichkeit ist durchaus theonomisch. Es gibt im Sinne des Neuen Testamentes keine Sittlichkeit, die nicht religiös bestimmt wäre." [1])

Einer solch engen Zusammenstellung Luthers und Kants, wie sie Paulsen gibt, können wir mit vielen protestantischen Philosophen und Theologen nicht zustimmen. Ist aber der Unterschied zwischen Wittenberg und Königsberg immer unter den Anhängern Luthers festgehalten worden? Anfangs allerdings erhoben sich viele und schwere Bedenken, ob die neue Philosophie mit der Orthodoxie sich vertrage. Doch erschienen auch bald beruhigende Schriften wie vom Königsberger Hofprediger Schulze, der alles Mißtrauen gegen den Kritizismus aus religiösen Gründen als ganz ungerechtfertigt darstellte, da in demselben der Offenbarung und ihren Geheimnissen völlig freier Spielraum gelassen werde. Männer wie Tieftrunk, Stäudlin, Bauer, Wegscheider usw. arbeiteten emsig daran, daß Kants Prinzipien immer mehr der protestantischen Theologie zu Grunde gelegt wurden. Der allgemeine Zug dieser Bestrebungen ging dahin, man solle bei der Bestimmung und Wertung der kirchlichen Dogmen die Moralität als Maßstab anwenden. Trotz der Gegenbemühungen eines Flatt, Storr u. a., sowie auch der preußischen Regierung fand die in die Wege geleitete theologische Richtung vielen Anklang. Eine neue Wendung erfuhr sie unter Jacobis Einfluß durch Schleiermacher.

Seine Theorie ging dahin, die Religion sei allerdings nicht Sache des Verstandes, aber auch nicht des Willens, sondern des Gefühls und des Herzens, mit dem man auf Grund der menschlichen Abhängigkeit Gottes inne werde. In dieser Hinsicht waren die protestantischen Theologen Albrecht Ritschl und Adelbert Lipsius von weitreichendem Einfluß. Richtschnur ist beiden unbedingt die Hauptthesis Kants, alle Erkenntnis

[1]) Schmidt, Eth. Fragen (Neue kirchl. Zeitschrift VIII), S. 947 f.

reiche nur so weit, als die Erfahrung reiche. Und wie nach Kant die praktische Vernunft Gott postuliert in Rücksicht auf die unausweichliche Forderung, daß der Mensch Erlösung finde und ein Ausgleich zwischen Sittlichkeit und Schicksal herbeigeführt werde, so begehrt nach Lipsius der Mensch in dem Bewußtsein des Widerspruchs zwischen sittlichem Sollen und seinem sittlichen Sein Hülfe von einer höheren Macht, von Gott.[1])

Kantisch sind auch die Anschauungen der beiden Theologen über Offenbarung überhaupt und über die christliche insbesondere. Darnach sollen subjektive Religion und objektive Offenbarung notwendig Correlata sein, die Religion nämlich der Erkenntnisgrund der Offenbarung und die Offenbarung der Realgrund der Religion.[2]) Die göttlichen Offenbarungen in den geschichtlichen Religionen kämen zwar durch äußere Ueberlieferung an die einzelnen heran, beglaubigt würden sie aber für dieselben nur in dem Maße, als „die äußere geschichtliche Kunde sich zu einer Lebensmacht im eigenen Innern" der Frommen gestalte.[3]) Auf diesem Standpunkt können die äußeren Formen der Glaubenslehren bleiben; verstanden und aufgenommen werden sie je nach der Verfassung der einzelnen. Alles hängt ab von der Individualität der Gläubigen, von dem augenblicklichen Stand ihres Innenlebens und selbst von der jedesmaligen Bildungsstufe. Wo gäbe es da Schranken, die der Zersetzung des Kirchenglaubens Einhalt tun? Ohne Umschweif erklärt Lipsius: „Erstes Erfordernis eines Dogmatikers ist, daß er zwischen religiös-bildlicher Vorstellungsform und religiösem Gehalt zu unterscheiden weiß."[4])

Hinsichtlich der Christologie verfährt Ritschl nach dem Grundsatz, daß wir das Ding nur in seinem Für-uns-sein, in seiner auf uns wirkenden Erscheinung erkennen; folglich ist alles Metaphysische am überlieferten Christusbild samt allen Wundern und Geheimnissen für unsere Erkenntnis unzugänglich; so ist nach seiner Ausdrucksweise sowohl die Präexistenz Christi wie auch seine Erhöhung, nämlich seine Auferstehung und Himmelfahrt, „für uns verborgen"; der religiöse Gehalt des Evangeliums Jesu wäre aber vor allem „sein Berufsgehorsam und seine weltherrschende Geduld".[5]) Die nämliche Auffassung verkündet, wenn auch mit anderen Worten, Lipsius, wenn er erklärt, die einzelnen Ereignisse im Leben Jesu gehörten als solche der Geschichte an, sodaß ihre historische Wirklichkeit der geschichtlichen Forschung unterliege; aber der christliche Glaube erkenne in allen jenen berichteten Tatsachen, wie immer es auch mit ihrer Geschichtlichkeit stehe, eine höhere Wahrheit.[6])

---

[1]) Pfennigsdorf, Vergleich der dogmat. Systeme von Lipsius u. Ritschl (1896), S. 67.
[2]) Neumann, Grundlagen der Weltanschauung von R. A. Lipsius (1896), S. 68.
[3]) Pfennigsdorf, S. 117. — [4]) Ebend. S. 91.
[5]) Pfennigsdorf, S. 143. — [6]) Ebend. S. 146.

Scheint das Urteil Ed. von Hartmanns ganz grundlos, das er über solche Theologen fällt? In seiner „Krisis des Christentums“ spricht er es also aus: „Nur noch teils durch gewaltsame Fiktionen, teils durch Inkonsequenzen gegen seine eigenen Prinzipien vermag sich dieser spekulative Protestantismus eine innere Zusammengehörigkeit mit dem Christentum vorzuspiegeln.“ [1])

Doch der Same, den die erwähnten Theologen vom Kantschen Standpunkt aus streuten, schoß üppig in die Halme bis in unsere unmittelbare Gegenwart. Aus derselben einige typische Erscheinungen!

Im Kantschen Sinne äußert sich Weinel über den Wert der Gottesbeweise also: „Es hat eine Zeit gegeben, wo man glaubte, die Wissenschaft könne beweisen, daß ein Gott sei und ein ewiges Leben, und es hat eine Zeit gegeben, wo man glaubte, sie könne das Gegenteil beweisen . . . Heute weiß man, daß beides falsch ist.“ [2]) Der Weg, auf welchem solche Richtungen zu Gott kommen, ist verschieden. Für die einen ist das sittliche Gebot „die enge Pforte, die uns in das Jenseits des Uebernatürlichen führe“; [3]) nach anderen sollen wir uns dahin durch die Propheten leiten lassen, die „in jener Welt ganz anders leben als wir“. [4]) Doch wird es teilweise abgelehnt, Gott und ewiges Leben „postulieren“ zu wollen; denn durch diesen Ausdruck werde „leicht verdeckt, daß unsere Selbstunterscheidung von der Natur ein tatsächlicher Bestandteil eines wahrhaftigen Wollens ist. Nicht das ist die Frage, ob wir an das sittliche Denken anknüpfen wollen, sondern ob wir überhaupt ein wahres Wollen und Sittlichkeit wollen“. [5]) Zugleich muß nicht, wohl aber kann nach dieser Auffassung „die Person Jesu den Menschen zur Offenbarung Gottes werden; es kann ihnen ergehen wie bereits wirklich unzähligen anderen, daß sie diesen Menschen nicht ohne den Gott denken können, der die Macht des guten Willens über alles ist“. [6])

Der so gefundene Gott ist auch für sie wie bei Kant stumm wie das Grab und ohnmächtig wie ein Toter der Welt und Menschheit gegenüber. Er spricht nicht und wirkt keine Wunder. Und doch empfinden die Vertreter einer solchen Anschauung selbst öfter das Unnatürliche dieser völligen Ausschaltung Gottes aus der Weltordnung. So müssen wir wenigstens Weinels Worte auffassen: „Nimmer wird die Frage zur Ruhe kommen, wie ein heiliger Wille, eine Persönlichkeit, mag man sie noch so übermenschlich denken, in dem Kausalzusammen-

[1]) O. Flügel, Die spekul. Theol. der Gegenwart (1881), S. 118.

[2]) Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert (1903), S. 294 f. — [3]) Herrmann, Ethik, S. 67. — [4]) Weinel, S. 295. — [5]) Herrmann, S. 60. — [6]) Ebend. S. 97.

hang der Dinge wirken kann, ohne ihn durch Wunder zu stören (!) und ohne überflüssig zu werden." [1])

Ebenso unbequem sind den „freien" Theologen die Wunderberichte in den Evangelien, deren Verfasser man doch endlich nicht mehr als „gute dumme Leutchen" erklärt, sondern als glaubwürdig anerkennen muß. [2]) Allerdings will man teilweise nichts mehr wissen vom Allegorisieren und Mythologisieren der Wunder und darauf fußenden Mysterien, wie es Strauß betrieben, [3]) auch nichts mehr von unschuldigen Kunstgriffen, d. h. Betrügereien, wie sie noch Renan den Aposteln und selbst Jesus zuschrieb; [4]) aber da man doch die „Kategorie des Wunders" von vorneherein ausschließt, so weiß man keinen besseren Ausweg wie einst Kant. Dieser hatte schließlich keinen anderen Rat mehr als den, die Wunder „auf ihrem Werte beruhen zu lassen". [5]) So empfiehlt auch Harnack, viele Wunder „ruhig beiseite zu schieben", sei es vorläufig oder für immer. [6]) Auch nach Weinel darf man den Bericht über die Auferstehung Jesu nehmen „wie man will", [7]) also z. B. wie Harnack zwischen Osterbotschaft und Osterglauben mit logischer Schärfe distinguieren oder sonstwie sich behelfen, nur ein Fall ist von der allgemeinen Freiheit ausgenommen, nämlich, die leibliche Auferstehung Jesu als wirklich geschehen zu betrachten.

Bei solchem Standpunkt, der wahrscheinlich auch „voraussetzungslos" sein soll, ist das Geheimnis der Trinität unmöglich; es wird als „paradox" fallen gelassen und damit auch die Gottheit Christi. Hier nimmt man wie Kant zu Allegorisierungen seine Zuflucht: „Recht verstanden ist Gotteserkenntnis der ganze Inhalt des Sohnesnamens", sagt Harnack. [8]) Dabei gesteht er: „Ein Prophet mag versuchen, den Schleier zu heben; wir aber müssen uns begnügen, festzustellen, daß dieser Jesus, der Selbsterkenntnis und Demut lehrte, doch sich und sich allein den Sohn Gottes genannt hat"; [9]) ebenso: „Niemals werden wir ergründen, durch welch' innere Entwickelung Jesus von der Gewißheit, Gottes Sohn zu sein, übergegangen ist zu der anderen, der verheißene Messias zu sein." [10]) Auch muß Harnack anerkennen, daß schon die christliche Urgemeinde Jesum als den wesensgleichen Sohn Gottes bekannte; er schreibt darüber also: „Wo hat sich in der Geschichte der Menschheit etwas Aehnliches ereignet, daß die, welche mit ihrem Meister gegessen und getrunken und ihn in den Zügen seiner Menschheit gesehen haben, ihn nicht nur verkündigten als einen Propheten und Offenbarer Gottes, sondern als den göttlichen Lenker der Geschichte, als den An-

[1]) Weinel S. 296. — [2]) Weinel S. 77. — [3]) Weinel S. 44. — [4]) Ebend. S. 77.
[5]) Vgl. oben S. 10. — [6]) Harnack, Das Wesen des Christentums, S. 19.
[7]) Weinel, S. 273. — [8]) Harnack, S. 81. — [9]) Ebend. S. 82. — [10]) Ebend. S. 87.

fang der Schöpfung und als die innere Kraft eines neuen Lebens. So haben Muhameds Jünger nie von ihrem Propheten geredet." [1])

Trotz aller Schwierigkeiten bleibt Harnack bei jener Umdeutung des Sohnesnamens; ähnlich verfährt er bezüglich des Hl. Geistes. Nach dem Vorgange von Gunkel und Weinel will Harnack die biblischen Berichte vom Empfangen des Hl. Geistes und dgl. nur als Bezeichnungen für „die Selbständigkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens und Lebens" gelten lassen. [2])

Wie Kant nehmen die protestantischen Theologen des linken Flügels eine schroffe Stellung gegen die Kirche, zumal gegen deren Dogmen ein. Darnach soll der Mensch und auch der Christ sich keine „Gedanken vorschreiben lassen, die er nicht selbst aus sich erzeugt". [3]) Das heißt das Kantsche subjektive Element auf die Spitze treiben.

Wohin müßte es mit dem Unterricht und Fortschritt in der Welt kommen, wenn die Menschen sich bloß zu jenen Gedanken bekennen dürften, die sie selbst erzeugen! So überspannt ist Herrmanns Forderung, daß er sie selbst nicht festhalten kann. Sagt er doch von dem Glauben, den er hat und empfiehlt, daß er nicht von selbst in der Seele aufquelle, sondern aus der Geschichte an uns herantrete. [4]) Er schreibt auch: „Unzweifelhaft christlich ist in der römischen Kirche, daß der einzelne mit seinem religiösen Leben sich abhängig weiß von der religiösen Gemeinschaft, in der er sich vorfindet. Ein Christ, der davon nichts weiß und es nicht für sich verwertet, ist eine entwurzelte Pflanze." [5]) Und woher diese Halbheit, daß Herrmann bloß von seinem Fiduzialglauben und vom Gebiete des Sittlichen, nicht aber auch von den übrigen Lehren Christi die Sätze gelten lassen will: „Wir können nicht leben ohne den Halt einer Autorität, und wir leben nicht wahrhaft, wenn wir nicht selbständig sind. Beides ist in unserem Glauben geeinigt. Jesus Christus in der Kraft seines uns gewinnenden und bezwingenden Lebens ist die Autorität, die uns frei macht, ... der Herr, dem der Glaube unbedingt gehorcht." [6]) Warum soll bloß hier, nicht auch dort „innere Unterwerfung" statthaft und möglich sein? Auf beiden Gebieten sind Autorität und Freiheit, Gehorsam und Selbständigkeit keine absoluten, sondern nur relative Gegensätze.

Aehnlich preist Harnack einerseits jene, die „nach Abschüttelung der autoritativen Religion um eine wahrhaft befreiende und eigenwüchsige sich bemühen"; [7]) anderseits kann er der autoritativsten Religion, der

[1]) Harnack S. 97. — [2]) Ebend. S. 104. — [3]) Herrmann, Ethik, S. 143.
[4]) Herrmann, Der Evangelische Glaube, S. 20. — [5]) Herrmann, Ethik, S. 89.
[6]) Ebend. S. 98. — [7]) Harnack, S. 2—8.

katholischen Kirche, das Zeugnis nicht verweigern: „In ihr entzündet sich selbständiges religiöses Leben in der Nachfolge Christi und ein Feuer, das mit eigener Flamme brennt.“ [1])

Die Abneigung gegen das Kirchentum in bezug auf Dogmen richtet sich wie bei Kant auch bei den freien Theologen sowohl gegen die katholische wie gegen die protestantische Konfession. Mit tiefem Unwillen sieht Herrmann „in den meisten evangelischen Gebieten die Kirchenregierungen freilich mit großer Unsicherheit, also mit offenbar bösem Gewissen am Werke, besonders die jungen Männer, welche einmal im kirchlichen Amte stehen sollen, zu der bequemen Sünde eines äußerlichen Gehorsams gegen Glaubenssätze anzuleiten.“ [2]) Und doch müssen gerade auch sie das ganze Unheil sehen, welches bei Beseitigung der kirchlichen Normierung unaufhaltsam hereinbrechen muß, müssen konstatieren, wie ohne Kirchentum das ganze Christentum flüssig und entleert, verdreht und geradezu auf den Kopf gestellt wird in einer Weise, daß man, wie Harnack sagt, „nicht nur Tolstois, sondern sogar Nietzsches Ideen in ihrer besondern Verwandtschaft mit dem Evangelium vorgeführt hat.“ [3]) Ohne die kirchliche Fassung kommt es so weit, daß, wie Schell sagt, „fast jeder in Christus das Ideal und die Autorität für die Denkweise finden will, welche er als die wahre Weltanschauung und Religionsauffassung vertritt“. [4])

Wie Kant, so schreiben auch die freien Theologen öfters der katholischen Auffassung des kirchlichen Lehramtes überhaupt und zumal hinsichtlich der Stellung desselben zur hl. Schrift ganz offen Konsequenz zu. So lesen wir bei Herrmann: „Wenn man einmal auf dem Standpunkt jener Vorstellung vom Glauben (als dem Fürwahrhalten bestimmter Sätze) steht, so ist es eine Halbheit, wenn man nur das glauben will, was die Bibel lehrt und dem Spruch der Kirche den Glauben versagt; denn tatsächlich haben wir ja doch die Bibel durch die Kirche empfangen, die in den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte diese Schriften als kanonisch aufgenommen hat. Der Christ, der unter Glauben die willige Annahme des mit göttlicher Autorität Dargebotenen versteht, bleibt ohne Zweifel auf halbem Wege stehen, wenn er erklärt, er wolle nur das in der Bibel dargebotene Gotteswort annehmen. Wenn er ernst machen will, so muß er vor allem derjenigen Autorität seinen Gehorsam bezeugen, von der wir alle die Bibel empfangen haben, der Kirche.“ [5])

Mit Kant kämpfen die freien Theologen auch gegen die Gnadenlehre des Christentums. Das Ideal Kants hierin ist auch das Harnacks.

---

[1]) Ebend. S. 166. — [2]) Herrmann, Ethik, S. 143. — [3]) Harnack, S. 2.
[4]) Schell, Christus, S. 74. — [5]) Herrmann, Der evangelische Glaube, S. 9 f.

Nach ihm ist bereits erreicht, was Kant kaum zu hoffen gewagt. Jubelnd ruft er daher aus: „Was sollen alle Entdeckungen und Erfindungen und unsere Fortschritte in der äußeren Kultur gegenüber der Tatsache, daß heute 30 Millionen Deutsche und noch mehr Millionen von Christen außerhalb Deutschlands eine Religion ohne Priester, ohne Opfer, ohne Gnadenstücke und Zeremonien, eine geistige Religion haben.“ [1]) Und doch muß auch die freie Theologie zugeben, Jesus habe „weder das Opfer, noch das Gesetz, noch die Priester und Pharisäer als solche angegriffen“, auch nie ein Programm ausgedacht, wie ihr Einfluß zu brechen sei; [2]) auch Luther habe den Priester beibehalten. [3]) Die Schlagworte, die einst Kant gegen die Sakramentenlehre gebraucht hat, wie „Zaubermittel“, „magische Heilskraft“, sind noch nicht zu alt, um nicht auch bei den modernsten protestantischen Theologen Verwendung finden zu können. [4]) Fast wörtlich scheint Kant zitiert zu sein, wenn sie von einzelnen Sakramenten sprechen, um sie zu „erklären“, z. B. wenn die Taufe für Weinel „zu einem Akt der Dankbarkeit gegen Gott und des Gelöbnisses der Eltern und Paten“ wird und das Abendmahl zum Symbol der Liebe Christi und der Christen. [5]) Das 19. Jahrhundert wird gepriesen, daß es mit dem Sakramentarismus ein Ende gemacht habe, während noch Luther rückständig genug war, „dieses Stück antiker Frömmigkeit nach kurzem Schwanken mit Energie festzuhalten“. [6])

Zu Todfeinden der Innerlichkeit sollen so „der Dogmatismus“ und „der Sakramentarismus“ von Kant und seinen theologischen Anhängern gestempelt werden. Doch mit Unrecht! Die Menschen, wie sie nun einmal sind, haben unstreitig „das Bedürfnis nach lehrhafter Feststellung dessen, was man als wahr annehmen und zur Erlangung der Gnade tun muß. Im Dogma und Sakrament wird das Evangelium der Wahrheit und Gnade *für alle* lehrhaft und vollziehbar“. [7]) Wenn Dogma und Sakrament auch von außen gereicht werden, so bleiben sie doch den Gläubigen nicht äußerlich, sondern werden für sie zur Quelle des reichsten Innenlebens; ähnliches sehen wir tagtäglich bei der Pflanze, welche die Nährstoffe ebenfalls von außen nimmt, aber nur, um damit ihr innerstes Leben zu entwickeln. Nach Thomas will Gott aus sehr triftigen Gründen seine Gaben den Seelen durch Menschen und Sachen vermitteln. Nach ihm wählte Gott solche Mittelursachen, nicht etwa weil seine Kraft allein unzureichend wäre zu direkter Darreichung, sondern wegen seiner unendlichen Güte, die ihn bewegt, die Ehre und Würde, etwas irgendwie zu verursachen, auch den Kreaturen zuteil

[1]) Harnack, S. 167. — [2]) Weinel, S. 92. — [3]) Ebend. S. 91. — [4]) Herrmann, Ethik, S. 73 f. — [5]) Weinel, S. 281. — [6]) Ebend. — [7]) Schell, Christus, S. 145.

werden zu lassen [1]) In Rücksicht auf uns entspräche es ganz der natürlichen Seinsweise des Menschen, daß er durch Sichtbares zu Unsichtbarem hingeleitet werde. [2])

Hierbei hält sich der kirchliche Standpunkt so ferne von Starrheit und Schablone, daß er keineswegs die Annahme der Dogmen und Sakramente für alle Menschen in absolut gleicher Weise als Bedingung der Gnade und Seligkeit aufstellt, sondern die diesbezüglichen Forderungen in gerechter Würdigung der Verhältnisse modifiziert und individualisiert. Schon bei den ältesten Apologeten des Christentums begegnet uns der Satz, daß es auch unter den Heiden wahre Gotteskinder und Christen vor Christus gegeben habe und gebe. Selbst der Katechismus der Volksschule spricht von einer Begierdetaufe, sogar von einer einschließlichen, desgleichen von einer vollkommenen Reue, die vor dem Empfang des Bußsakramentes und im Notfall ganz ohne denselben rechtfertigt. Ueberhaupt wurde von den Theologen der ordentliche von dem außerordentlichen Heilsweg unterschieden, in der klaren Erkenntnis, daß der Geist wehe, wo er will, daß deshalb Dogmen und Sakramente zwar Mittel, aber nie Schranken des Hl. Geistes und seiner Begnadigung werden dürfen. Doch wozu noch viele Worte und Aufklärungen? Die Sache ist so klar, daß selbst die freien Theologen öfters die Berechtigung, Inneres mit Aeußerem zu verbinden, anerkennen. So will Weinel in der liturgischen Bewegung, welche sich in den protestantischen Gemeinden geltend macht, „eine große und lohnende Aufgabe" erblicken [3]) und Harnack einen Teil des Ritualismus „aus ästhetischen und pädagogischen Gründen" beibehalten. [4])

Auch hinsichtlich der Moral folgen nicht wenige der freien Theologen den Spuren Kants. Ohne Einschränkung eignet sich Herrmann das Kantsche Prinzip an, indem er schreibt: „Das sittliche Gesetz ist eine Forderung an unseren Willen, in deren Anerkennung wir den Grund der Tatsache sehen, daß wir uns mit anderen Menschen in wahrhaftem Vertrauen zusammenfinden. Den Inhalt des sittlichen Gesetzes hat also Kant richtig so formuliert: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann. Jeder Mensch verhält sich nur dann sittlich, wenn er nach dem Gesichtspunkt, der in jener Formel ausgedrückt ist, das, was er tun soll, selbst findet und sich vorschreibt." [5])

Dieser Grundsatz korrespondiert fast wörtlich mit jenem bekannten Ausspruch Kants, daß nunmehr die Vernunft der Natur die Gesetze

[1]) S. Th. I, I, q. 22, a. 3. — [2]) Ebend. q. 42, a. 7.
[3]) Weinel S. 311. — [4]) Harnack S. 174. — [5]) Herrmann, Ethik, S. 29 f.

vorschreibe. Freilich, wenn Gott dem Verstande des Menschen keine Wahrheiten offenbaren darf, die er anzunehmen verpflichtet wäre, dann kann er auch dem menschlichen Willen keine Gebote verkünden, die er erfüllen müßte. Zudem sehen viele Anhänger Kants hinter jeder „heteronomen" Moral, wozu auch die theonome gerechnet wird, das gefürchtete Gespenst der Aeußerlichkeit auftauchen. Und doch muß auch Harnack die Vereinbarkeit von Gesetz und Innerlichkeit zugeben, indem er schreibt: „Das Ineinander der vollen gehorsamen Unterordnung unter den Herrn und die Freiheit im Geiste ist das wichtigste Merkmal der Eigenart dieser (d. h. christlichen) Religion und deshalb ihrer Größe." [1])

Von Harnack und ebenso von Weinel werden jedoch manche Einzelpunkte der christlichen bezw. der katholischen Moral, z. B. die Askese und das Ordensleben, mehr gewürdigt und verstanden, als es von Kant geschehen. Wenn Weinel nämlich auch noch wähnt, in katholischen Orden werde die Askese als Selbstpeinigung getrieben, um sich „eine andere Art Seligkeit" zu verdienen, wogegen er auftreten müßte, so will er weniger Bedenken haben gegen eine Askese, die im Interesse der Selbsterziehung betrachtet und geübt werde, vollends sie freudig begrüßen, wenn sie nach dem Beispiele Jesu im Dienste der Nächstenliebe stehe, um den Mitmenschen vorbildlich zu sein; auch verlangt er „Freiwillige", die auf die Welt verzichten und sich ganz dem Wohl des Nächsten widmen. [2]) Kennt vielleicht die katholische Kirche einen Zwang zum Ordensleben? Harnack hält es für sicher, daß das Christentum „außerordentlich gewonnen" hätte, wenn seine berufsmäßigen Diener oder wenigstens die Missionare „die Regel des Herrn von der Armut" befolgt hätten. [3])

Gerade in jüngster Zeit erschien ein Buch, das uns zu charakteristisch vorkommt, um es nicht zu erwähnen; wir meinen das „Lehrbuch der Religionsphilosophie", welches Prof. Hermann Siebeck in Gießen 1903 veröffentlichte, und zwar als Glied einer Reihe theologischer Lehrbücher. Kant nachfolgend, spricht er hier der rationellen Theologie jeden Wert ab und sucht die Wurzel des Glaubens in einem gefühlsmäßigen, intuitiven Innewerden der Eigenwertigkeit der menschlichen Persönlichkeit, welche sich angesichts des Gegendrucks der Welt als ein von ihr Bedingtes und Getragenes, aber doch nicht lediglich in ihrem Zusammenhang Aufgehobenes weiß und behauptet; bei diesem Vorgange fühle der Mensch die Notwendigkeit und zugleich die Gewißheit einer helfenden

[1]) Harnack, S. 105.
[2]) Weinel, S. 215 f., S. 302. — [3]) Harnack, S. 62.

Macht, die ihm das höchste Gut sicherstelle; so erlebe und erfahre der Fromme Gott unmittelbar. Wunder sind deshalb in den Augen Siebecks unnötig; er entfernt sie auch aus dem Neuen Testament, sowohl jene, die Jesus selbst getan hätte, als auch jene, die an ihm geschehen wären.

Soviel zur Skizzierung des tiefen und andauernden Einflusses Kants auf die protestantische Theologie. Doch kommen außer den Theologen noch die Philosophen in Betracht, welche, auf Kantschem Boden stehend, das Problem der Religion behandelt oder berührt haben.

Freilich besteht hinsichtlich des Verhältnisses einiger zu Kant selbst in Fachkreisen noch Meinungsverschiedenheit.[1]) Bekanntlich zeigte Deutschland im Anfange des verflossenen Jahrhunderts eine erstaunliche Fruchtbarkeit auf philosophischem Gebiete. Beschränken wir uns nur auf jene Denker, welche, von Kant angeregt, den Kritizismus weiterbildeten, ja zu eigenen Systemen ausgestalteten und dadurch bedeutenden Einfluß gewannen, zumal auch durch die Anschauungen, die sie bezüglich der Religion vortrugen. Wir denken dabei zunächst an Fichte, Hegel und Schelling.

Wie Kant, lehrt auch Fichte Moraltheologie, doch in einem anderen Sinne. Kant legte sicher eine gewisse Halbheit an den Tag, indem er einerseits Gott als überweltliche Person forderte, anderseits nur Moral als wahre Religion gelten ließ; eine solche Stellung konnte Fichtes kräftige Natur nicht vertragen. Seine Energie führte ihn zu dem Worte: „Es gibt kein Drittes: man muß sich entweder in den Schoß der allein seligmachenden römischen Kirche werfen, oder man muß entschlossener Freigeist werden.“ [2]) Demgemäß ließ er den Gott Kants fallen und nur die autonome Moral oder den kategorischen Imperativ gelten, dem er aber den Namen Gott gab, ebenso gut wie er ihn absolutes Ich oder sittliche Weltordnung nannte. Er erklärt: „Die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund ein besonderes Wesen als Ursache anzunehmen.“ [3])

Nach 1800 trat Fichte nach der Ansicht der meisten Philosophiehistoriker in eine neue Periode; hierbei wurde Gott nicht mehr mit der moralischen Weltordnung gleichgesetzt, sondern über sie gestellt, und als Endziel des Menschen nicht mehr das Handeln bezeichnet, sondern die selige Hingabe an Gott. Aber statt von einer Bekehrung Fichtes zu

---

[1]) Windelband, Gesch. d. Philos. I, S. 463; Falckenberg, Gesch. der neueren Philos., S. 426 ff., S. 528. — [2]) Willmann, S. 540. — [3]) Ueberweg-Heinze III, 2, S. 14.

reden, wird man eher sagen müssen: jetzt, wo er das Absolute als das einzige wahrhafte Sein charakterisierte, hoffte er „dieselbe Anschauung im Leser zu erzeugen wie damals, als er sich gegen die Anwendung der Begriffe Existenz, Substanz, bewußte Persönlichkeit als sinnlicher Kategorien auf Gott aussprach". [1])

Wie wird man danach mit Sicherheit behaupten können, in welcher Weise Fichte die Unsterblichkeit der Seele angenommen habe? Wie sind manche seiner Aeußerungen darüber zu deuten? So klingen begeistert seine Worte: „Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge und zu dem tobenden Wassersturz und zu den krachenden, in einem Feuermeer schwimmenden Wolken, und sage: Ich bin ewig, ich trotze eurer Macht, ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig und ich bin ewig wie sie." [2]) Und wenn Rosenkranz zum Ruhme Fichtes sagt: „Kant wußte den historischen Christus nur als ein Beispiel des Idealen gelten zu lassen; Fichte erkannte in Christi Selbstbewußtsein das absolut Göttliche und gab eine philosophische Auslegung der Johanneischen Logoslehre" [3]), so besagt dies keine große Abweichung Fichtes von Kant; denn das absolut Göttliche muß eben in dem oben erwähnten Sinn genommen werden, welchen Fichte damit verband, und Johannes soll nach ihm als Zweck der Wissenschaft angeben, das Mannigfaltige auf eine Einheit zurückzuführen.

Schelling vereinigte die Fichteschen Begriffe vom Ich und Nichtich; über ihnen steht nämlich nach ihm die absolute Identität oder Indifferenz des Ichs und Nichtichs, des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur. Sie allein soll das Göttliche sein, doch ist sie nie als solche wirklich; die Wirklichkeit erlangt sie erst dadurch, daß sie sich differenziert in Natur und Geist; in diesen beiden Gegensätzen ist das Absolute wirklich. Von dieser Identitäts-Philosophie geht Schelling über zu einer neuplatonisierenden Richtung, deren Grundgedanken er in seiner „Philosophie der Religion" darlegt. Unter dem Einfluß Böhmes kommt er endlich zu seiner „positiven" Philosophie. Nunmehr nimmt er in seinem Höchsten oder Gott drei Potenzen oder Gestalten an: 1. den bewußtlosen Willen, die Natur, den Grund — causa materialis; 2. den besonnenen Willen, den Verstand oder das Wort von Gott — causa formalis; 3. die Einheit der beiden, den Geist — causa finalis. Zwischen den drei Potenzen tritt eine Spannung ein, welche die Weltschöpfung zur Folge hat; erst am Ende derselben werden sie zu Persönlichkeiten. Im letzten Geschöpfe, im Menschen, kommen die drei Potenzen

---

[1]) Falckenberg, S. 378.

[2]) Ueberweg-Heinze III, 2, S. 14. — [3]) Kants sämtliche Werke XII, S. 457.

zur Ruhe; sie sind ihm immanent. Aber sein Sündenfall, d. h. die Meinung, selbst als Gott zu wirken, ruft eine neue Spannung hervor, die durch die zweite Potenz gehoben wurde. Dies die Erlösung. Während in den Mythologien nur immer je eine von den Potenzen vorwaltete, kehren sie im Christentum zur Einheit zurück. Der Mittelpunkt des Christentums ist die Person Christi, der seine außergöttliche Selbständigkeit im Opfertode hingab. Die Kirche entwickelt sich in drei Hauptperioden, die in den hervorragendsten Aposteln schon angekündigt wurden: der rückwärts gewandte Petrus repräsentiere die katholische, der wissenschaftliche Paulus die protestantische, der milde Johannes die Kirche der Zukunft.

Hegel bildet die Synthese von Fichte und Schelling. Schelling hatte an die Spitze gestellt die Indifferenz zwischen Ich und Nichtich, zwischen Geist und Natur, also die Natur dem Geiste gleichgestellt, während Fichte die Natur verachtete. Für Hegel wird das Absolute ein Ideelles, der Begriff, der durch die Natur geht, um bewußter Geist zu werden. Allerdings war dieser Geist schon, bevor er Natur wurde, wenn auch nur „an sich", obgleich nicht „für sich". Das Absolute entwickelt sich nämlich vom Ansich durch das Außersich zum An- und Fürsich; daher existiert es zuerst als Vernunft, hierauf als Natur, zuletzt als lebendiger Geist — Panlogismus.

Von diesem Standpunkte aus unterscheidet Hegel drei Religionsstufen. Die niederste ist die Natur-Religion, welcher nur noch die Zauberei vorausging; die zweite Stufe, die Religion der geistigen Individualität oder der freien Subjektivität, nahmen die jüdische, römische und die griechische Religion ein; die erstere sei durch knechtische Unterwerfung des Menschen unter den wunderwirkenden Gott, die zweite durch Ernst, die griechische als heitere Kunstreligion charakterisiert. Auf die dritte und höchste Stufe stellt Hegel die christliche Religion als die der Wahrheit, der Freiheit und des Geistes. In ihr wird die göttliche und menschliche Natur vereinigt; das Wissen von Gott ist Gottes Wissen von sich selbst.

Ihre Grundwahrheiten behält Hegel bei, natürlich in seinem Sinne. Die Dreieinigkeit lehre, wie Gott sich unterscheide, aber den Unterschied durch Liebe wieder aufhebe. Der Glaube an den Gottmenschen besagt für Hegel, daß der unendliche und endliche Geist wesensgleich seien; die Lehre vom Versöhnungstod Christi bedeute, daß die Einheit des Menschen mit Gott nur zustande käme, wenn Sinnlichkeit und Selbstsucht überwunden wären. Ganz entsprechend reiht sich an diese Auslegung seine Exegese. So schreibt er: „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, heißt es in der Bibel; das heißt nichts anderes, als: das Selbstbewußtsein hatte sich zu denjenigen Momenten erhoben, welche zum

Begriffe des Geistes gehören, und zum Bedürfnisse, diese Momente auf eine absolute Weise zu fassen." [1]) Dabei lebte Hegel der Ueberzeugung, viel orthodoxer zu sein als die modernen, gegen die Dogmen gleichgültigen herzens- oder schriftgläubigen Theologen." [2])

Schließlich erwähnen wir noch seine Erklärung, in seinem System die Gleichheit zwischen Philosophie und Theologie hergestellt zu haben, indem darin beide Wissenschaften Gott oder die Wahrheit zum Objekt hätten und sich nur durch die Form unterschieden: die Religion enthalte denselben spekulativen Inhalt von empirischer, sinnbildlicher Gestalt, welchen die Phisosophie in der adäquaten Gestalt des Begriffs darstelle.

Das sind in kurzen Umrissen die religiösen Anschauungen jener Denker, welche unmittelbar Kant weiter- und umbildeten. Hören wir noch die einiger mehr oder weniger ausgesprochener Vertreter des Neukantianismus, der in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts anhob und große Verbreitung fand, wenngleich in verschiedenen Färbungen. Die Parole: „Zurück zu Kant!" galt naturgemäß auch hinsichtlich der Religionsphilosophie des Meisters, wobei aber aus naheliegenden Gründen die Metamorphose, die sie durch Schleiermacher erfahren, hervorragend nachwirkte.

Den Hauptanstoß zum Neukantianismus gab mit Liebenau Albert Lange, der bekannte Verfasser der „Geschichte des Materialismus". Hinsichtlich des religiösen Problems bekennt er sich zu Kants Grundgedanken. Er schreibt: „Entweder verschwendet keine Mühe an dergleichen Dinge, die über unserem Horizont liegen, oder laßt die Religion als Sache des Gemütes unangefochten; ihr könnt nichts für sie, aber auch nichts gegen sie sagen." [3])

Ebenso fast äußert sich Cornelius, ein hervorragender Vertreter des Empfindungsmonismus: „Die Wissenschaft kann dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele (und an Gott) weder Abbruch tun noch ihn stützen." [4])

Ein Hauptvertreter des idealistischen Monismus, Paulsen, huldigt konsequent derselben Ansicht, indem auch ihm der religiöse Glaube „die unmittelbare Gewißheit des Gemütes ist, daß die Wirklichkeit aus dem Allguten stamme"; hierzu fügt er als integrierenden Bestandteil des christlichen Glaubens den Satz, der Allgütige und Allmächtige habe in Jesus sein Wesen geoffenbart, wie es sich in einem Menschensohn darstellen könne.

---

[1]) Willmann S. 560. — [2]) Ebend.

[3]) Flügel, Spekul. Theol., S. 234. Vgl. Ueberweg-Heinze III, 2, S. 194.

[4]) Baumann, Deutsche und außerdeutsche Philos. der letzten Jahrzehnte (1903), S. 532. Vergl. Paulsen, Kant 1898, S. 382.

Auch der vielgenannte Philosoph Eucken[1]) bezeichnet als Ausgangspunkt der Religion die Empfindung eines schroffen Kontrastes zwischen Forderung und Wirklichkeit; Glaube lasse sich zwar anregen, aber nicht durch Gründe und Motive erzwingen. Und wie Kant den Kirchenglauben zur Introduktion zulassen will, damit aus ihm genommen werde, was uns „in praktischer Absicht vorteilen" könne, so mißt auch Eucken den Lehren der historisch gewordenen Religionsgesellschaften „anstrebenden, symbolischen Charakter" bei; von den kirchlichen Religionssachen ist nur jenes beizuhalten, was jedem unmittelbar gegenwärtig sei und „erhöhende Kraft" erweise. Anderes könne ohne Schaden und Mühe preisgegeben werden, z. B. jene „unglückliche" Lehre von der Erbsünde, die das Christentum zum Manichäismus herabziehe, ebenso jene Lutherische Lehre, daß der Mensch die Gerechtigkeit nicht sowohl erlange, als nur zugerechnet erhalte, eine Lehre, die konsequent ausgedacht den großen Weltkampf in Schein und Spiel verwandeln müsse; dasselbe gelte von dem Dogma, Christus habe in einziger Weise die göttliche und menschliche Natur vereinigt; denn „die Einigung von Göttlichem und Menschlichem müsse die ganze Weltgeschichte durchdringen."

In diesem Punkte stimmt mit Eucken u. a. Natorp[2]) überein, der sich in seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" als Kantianer mit Uebergang zu Fichte charakterisiert. Nach ihm soll die Wissenschaft die Religion endgiltig aus ihren Grenzen weisen; aber dennoch dürften die religiösen Vorstellungen als Vorstellungen ruhig sich behaupten, wenn sie nur nicht ferner mit dogmatischem Anspruch auftreten, sondern als natürliche menschliche Vorstellungen von unübertroffener symbolisierender Kraft. Deshalb soll ein Lehrer einem Kinde auf die Frage, ob die biblischen Geschichten wahr seien, also antworten: „Es ist gutgläubig so überliefert und angenommen worden. Tausende sind so überzeugt und finden in dieser Ueberzeugung ihre Seligkeit. Aber es gibt auch Gutgläubige, die nicht so überzeugt sind. Du wirst, wenn du erst viel anderes gelernt hast, dich selbständig zu entscheiden haben." Ist ein solches Verfahren pädagogisch? Ist es vereinbar mit desselben Autors Erklärung, der höchste Ausdruck der Sittlichkeit sei die Wahrhaftigkeit?

Natorp steht Rickert nahe,[3]) der bezüglich der Religionsphilosophie ausführt: „Hier tritt nicht die Macht des menschlichen Willens, das Wahre zu denken, das Gute zu wollen und das Schöne zu fühlen, sondern die Ohnmacht des Menschen in den Vordergrund, der nicht kann, was er soll und durch das Bewußtsein dieses Unvermögens über sich selbst und über alles Menschliche hinausgeschoben wird."

[1]) Baumann S. 87 ff. — [2]) Baumann S. 101 ff. — [3]) Baumann S. 250.

Diese Gestaltungen nahm also Kants Religionsphilosophie bei seinen ersten und späteren Epigonen ein. Bei derartigem Ueberblick können wir uns überzeugen, mit welch gutem Grund Herder den Gott Kants einen „Notnagel" nannte. Die Geschichte lieferte den Beweis, daß er nur geringe Kraft besaß. Besondere Verwunderung kann die vorgeführte historische Entwickelung nicht erregen; sicher ein eigentümliches Schauspiel bietet eine Philosophie, welche die völlige Nichtigkeit und Grundlosigkeit ihres Erkennens darlegt und doch auf der anderen Seite des Nießbrauchs Gottes nicht entbehren will. Kant erklärte, das Wissen beseitigen zu wollen, um für den Glauben Platz zu gewinnen; aber er gab seinem Gebäude des Glaubens und der Religion ein viel zu schwaches Fundament, indem er es, wie Rosenkranz sagt,[1]) gründete auf ein pathologisches Bedürfnis. Sein Gott war ja nicht etwa dazu bestimmt, Wahrheiten auf natürliche oder übernatürliche Weise zu verkünden oder Gebote zu geben, sondern das von ihm als sinnlich bezeichnete Begehren nach Glück zu befriedigen, wie es der Sittlichkeit angemessen sei.

Trotz dieser augenscheinlichen Schwäche des Kantschen Systems fand es freundliche Aufnahme auch bei einigen katholischen Philosophen und Theologen, ohne daß diese glaubten, deshalb ihrer Kirche untreu zu werden. Wir nennen den Kanonikus Mutschelle bei St. Veit in Freising, den Domstiftsvikar Baur in Würzburg, Professor Koller (Lazarist) in Heidelberg, Dorsch in Mainz, Peutinger in Augsburg, Reif in Wien. Reuß, Professor in Würzburg, war besonders für Kant so begeistert, daß er in einer Abhandlung die Frage: „Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären?" erörterte und auch nach Königsberg reiste, um Kant persönlich kennen zu lernen.

Vor allem ist aber hier Hermes hervorzuheben, der einflußreiche Philosoph und Theologe in Münster, nachher in Bonn (1775—1831). Während seiner Studienzeit und auch später beschäftigte er sich viel mit der modernen Philosophie. In seiner „Philosophischen Einleitung in die christkatholische Theologie (1819, S. 9)" erklärt er selbst: „Ich habe mich hier nur auf diejenigen Systeme bezogen, die ich vor allen anderen am meisten schätze, auf das Kantsche und Fichtesche." Hierbei gelangte er zu der Erkenntnis, daß sämtliche Einwürfe der genannten Philosophen gegen das Christentum grundlos seien und daß die christkatholischen Lehren den Forderungen der Vernunft gegenüber vollauf Stand und Probe halten können, doch mißbilligte er entschieden die damals in mehreren Zeitschriften auftauchenden Verunglimpfungen der erwähnten Denker. Aber es blieb nicht aus, daß Kant und Fichte immer

[1]) Imm. Kant, XII, S. 440.

mehr Einfluß auf Hermes' Anschauungen gewannen, wenn er auch stets der festen Ueberzeugung lebte, hierbei ganz kirchlich zu lehren; nach seinem Tode urteilte allerdings Rom anders und verwarf mehrere seiner Sätze.

Von Kant beeinflußt sind namentlich seine Anschauungen über die Erkenntnis und über das Zustandekommen des Glaubens. Seine Erkenntnislehre beschränkt sich nämlich auf sinnlichen Empirismus. Nach ihm gibt es „nur zwei Hauptarten der menschlichen Erkenntnisse, die sich auf ein wirkliches Objekt zu beziehen scheinen und also möglicherweise objektive Notwendigkeit haben können: die Erkenntnis durch sinnliche Anschauung und durch Denken, die durch Denken jedoch nur dann, wenn das Denken sich zurückbezieht auf eine sinnliche Anschauung und durch diese auf ein Objekt". (Philos. Einl. S. 12.) Wenn wir nun etwas mit Notwendigkeit zu erkennen scheinen, so finden wir uns nach Hermes im Selbstbewußtsein, „nicht bloß erkennend, sondern auch das Erkannte für wahr haltend". Weiter könne uns die theoretische Vernunft nicht bringen; diesem Fürwahrhalten gibt aber Hermes eine Stütze durch die praktische Vernunft. Diese zeige uns als oberstes Gebot, die Menschenwürde in uns und anderen möglichst rein darzustellen und zu erhalten; dies Gebot hinwiederum schließe das andere in sich, alle erforderlichen Mittel zur Erfüllung jener Pflicht auf Grund eigener und auch fremder Einsicht und Erfahrung kennen zu lernen und danach anzuwenden.

Aus diesem Pflichtgebot, fremde Erfahrung und Einsicht zu benutzen, leitet er dann die Pflicht ab, die Geschichte und damit auch die historische Grundlage des Christentums für wahr anzunehmen. Er kleidet seine Ansicht in die Worte: „Es gibt keinen hinlänglichen Grund, zu einem sicheren oder, was dasselbe ist, zu einem vernünftigen Glauben zu gelangen, als das notwendige Halten der theoretischen und das notwendige Annehmen der verpflichtenden Vernunft allein." Fortfahrend erklärt er demnach den Glauben nicht, wie auf kirchlicher Seite von jeher festgehalten wird, als ein Annehmen auf das Ansehen eines anderen (Gottes oder eines Menschen), sondern als „einen in uns vorhandenen Zustand der Entschiedenheit über die Wirklichkeit eines erkannten Etwas, in welchen Zustand wir durch ein notwendiges Halten der theoretischen oder durch ein notwendiges Annehmen der verpflichtenden Vernunft versetzt werden". (Phil. Einl. S. 257.) Demnach verkennt Hermes nicht nur den Begriff des christlichen Glaubens, sondern auch dessen Abhängigkeit vom freien Willen, wie nicht weniger dessen Abhängigkeit von der göttlichen Gnade, m. a. W. den ethischen und übernatürlichen Charakter des Glaubens. Kant wirkt u. a. auch in Hermes' Anschauung über die Offenbarung nach. Für den Philosophen findet er nämlich an

und für sich keine Verpflichtung, eine übernatürliche Offenbarung für wahr zu halten, weil er seine natürlichen Pflichten selbst bestimmt erkenne; für den Nicht-Philosophen hingegen bestehe ein solches Gebot seiner praktischen Vernunft; wenn aber in dieser Weise für eine überaus zahlreiche Klasse von Menschen jenes Gebot gegeben sei, so dürfe sich der Philosoph in Rücksicht auf die Unwissenheit des großen Haufens der Offenbarung nicht entziehen, ohne sich damit ausreden zu können, daß sie für ihn unnütz sei. (Phil. Einl. 559 f.)

Demgegenüber halten die meisten katholischen Religionsphilosophen daran fest, selbst für die natürliche religiös-sittliche Ordnung sei die Offenbarung moralisch und relativ notwendig, weil nach dem Aquinaten ohne dieselbe unsere Pflichten „nur von verhältnismäßig wenigen, mit Aufwand von zu viel Zeit und Mühe und nicht ohne Beimischung von Irrtümern" hätten erkannt werden können.[1])

Auch bei Deutinger (gest. 1864) lassen sich Sätze nachweisen, die Kantschen Geist atmen, z. B. sein Satz, daß wir nur durch die positive Offenbarung Gott zu erkennen vermögen; daß es keine Handlungen gibt, die der Mensch über seine Pflicht leisten könne, nach dem Axiom: „Was der Mensch kann, das muß er auch in Liebe vollbringen, oder seine Liebe ist keine vollkommene."

Bei Frohschammer erinnert an Kant zumal die Verwerfung des kosmologischen Beweises. Wie Kant wirft er ihm vor, daß er eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* begehe. „Aus dem Endlichen läßt sich keine Leiter bauen, die zum Unendlichen reicht; und wenn man alles Relative übereinander türmt, so kommt man nicht zum Absoluten."[2]) Frohschammer übersieht dabei, daß schon ein einziges relatives Wesen ausreiche, um von ihm aus das Dasein einer ersten, absoluten Ursache zu beweisen. Denn da das Relative als solches nicht notwendig existiert und folglich auch den Grund seines Daseins nicht in sich hat, so müssen wir auf eine außer ihm liegende Ursache schließen, und diese kann nicht wieder relativ sein, weil wir sonst genötigt wären, eine unendliche Reihe von relativen Ursachen anzunehmen; demnach muß eine erste absolute Ursache sein.

Schließlich wollen wir noch Günther (gest. 1863) erwähnen, da er von Hegel beeinflußt ist; bekanntlich ging er vom Selbstbewußtsein aus und wollte die Offenbarung nicht wegen des Inhaltes, sondern wegen der Art und Weise ihres Eintretens in die Welt als übernatürlich und nur als relativ notwendig bezeichnen. Den Glaubensdefinitionen

---

[1]) Th. I q. 1, a. 1; II, II, q. 2, a. 4.

[2]) Stöckl, Geschichte der neueren Philos., 2. Bd., S. 409.

gesteht er nur temporäre Bedeutung zu, nämlich bis dahin, wo der Fortschritt der Wissenschaft eine neue Formulierung des Dogmas nötig mache.

In dieser Weise machte sich der Einfluß Kants auf katholischer Seite geltend, also nur sporadisch; der Katholizismus als solcher widerstand und widersteht dem Kantianismus. Ueber diese Tatsache veröffentlichte Paulsen 1901 in den Kantstudien einen Artikel unter dem Titel: „Thomas von Aquin und Kant — ein Kampf zweier Welten." Wenn diese Ausführungen darauf hinzielen, daß bezüglich der Ausgangspunkte und der Endresultate eine unübersteigliche Kluft zwischen Kantianismus und Thomismus herrsche, so mag er Recht behalten. Unrecht tut aber Paulsen, wenn er den Thomisten und überhaupt den Katholiken vorwirft, sie würden in den Werken Kants und der neueren Philosophen „nur ein unnötiges und verkehrtes Unterfangen der Individuen" oder ein bloßes „Verfallen in leere Illusionen" erblicken. Der Ruf: zurück zu Thomas! hindert nicht, auch Wertvolles an Kant und der auf ihn folgenden Philosophie anzuerkennen.

Unrecht ist es auch, wenn Paulsen als Merkmal der (mittelalterlichen) katholischen Wissenschaft „die Bindung aller geistigen Realität an ein sinnliches Element" und die starre Gewohnheit hinstellt, „dem Geistigen die Realität abzusprechen, wenn es nicht in sinnlicher Verkörperung zu uns spreche". Der Thomismus der früheren und jetzigen Zeit weiß sich frei von diesen Fesseln, indem er rein Geistiges anerkennt; denn wenn er lehrt, geistige Erkenntnis nehme ihren Ausgang in der sinnlichen, so heißt das wahrhaftig nicht, daß alles, was die Vernunft erkennt, auch vom Sinne erfaßt werde, somit nur eine verschiedene Art der Auffassung stattfinde, sondern daß die Vernunft durch das, was der Sinn wahrnimmt, zu etwas hingeleitet wird, was weit über demselben hinausliegt. Freilich dazu versteht er sich nicht, „Tun ohne Täter", „Denken ohne Denkenden", „Zwecke ohne Zwecksetzenden" und dergl. anzunehmen, wie es von manchem Vertreter der modernen Philosophie verlangt wurde und wird.

Und abermals ist es unrecht von Paulsen, wenn er gegen Thomas die Anschuldigung erhebt, er kenne „keine Bindung in der reinen Innerlichkeit des Gemütes und Gewissens", vielmehr müsse „alles, was die Willkür und Selbstsucht bändigen solle, aus einer mit sichtbaren Kräften ausgerüsteten Autorität" stammen; im Gegenteil, Thomas erklärt das Gewissen als den Hauptfaktor für die Sittlichkeit und den Wert einer guten Handlung als um so größer, je mehr sie der eigenen, innersten Selbstbestimmung aus reinem Motive entspringt, und außer und vor dem Kirchengebot und dem Dekalog kennt der Aquinate das Naturgesetz,

das in die Herzen der Menschen eingeschrieben ist. Gentes quae legem non habent ipsi sibi sunt lex.

Allerdings Autonomie im Sinne Kants lehnt der Thomismus ab. Und wenn Paulsen vollends behauptet, jene beim Thomismus angeblich dominierende „Bindung des Geistigen an das Sinnliche" kenne „keine innere Gemeinschaft ohne sichtbare Organisation", so lehrt schon der Elementarunterricht der katholischen Religion, daß viele, die außerhalb der Kirche stehen, innerlich zu ihr gehören, und umgekehrt, daß viele Katholiken innerlich ihr nicht mehr zugehören und zwar lediglich auf Grund der innerlichen Beschaffenheit der Betreffenden. Also nicht diese und ähnliche Dinge, welche Paulsen dem Thomismus ohne Grund vorwirft, tragen die Schuld, daß er den Kritizismus zumal als System ablehnt. Was ihn hierzu veranlaßt, ist auch nicht einzig die Rücksicht auf den Glauben, wenn es auch klar ist, daß die Anschauungen Kants über die Offenbarung, über die Kirche, ja schon die über die Religion überhaupt den katholischen Glauben zerstören müßten. Zur Abweisung Kants genügen für den Thomismus schon jene Gründe, welche auf philosophischem, besonders erkenntnis-theoretischem Gebiete liegen und derentwegen er in direktem Gegensatz zu Kant daran festhält, daß die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit nicht bloß postuliert, sondern im eigentlichen Sinne bewiesen werden können. Der Unterschied zwischen beiden Philosophemen läßt sich kurz dahin aussprechen, der Thomismus verlange, daß der Mensch in theoretischer Hinsicht die Wahrheit und in praktischer das Sittengesetz als unabhängig von ihm bestehend anerkenne, der Kantianismus lasse aber die Wahrheit und das Sittengesetz erst durch die menschliche Vernunft geschaffen werden; insofern vertritt der Aquinate den Objektivismus und Realismus, Kant aber den Subjektivismus und Idealismus.

Untersuchen wir noch, welchen Umfang dieser Einfluß Kants außerhalb Deutschlands annahm. Also Kants Einfluß auf die religiösen Strömungen

B. In außerdeutschen Ländern.

Hier wollen wir zunächst unseren Blick Frankreich zuwenden. In diesem Lande war Kant von unverkennbarem Einfluß auf die Gestaltung einer protestantischen Richtung. Typisch hierfür ist Sabatier, Professor an der protestantisch-theologischen Fakultät zu Paris. Seine Anschauung legte er in seiner „Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage" nieder, welche 1898 A. Baur ins Deutsche übersetzte. Kants Einfluß auf Sabatier tritt in seiner ganzen Stärke zumal in jenem Abschnitt des genannten Buches hervor, wo der Ver-

faſſer ſeine „kritiſche Theorie des religiöſen Erkennens“ darlegt und wo er ſich mit nur geringen Abweichungen auf den Kantſchen Standpunkt ſtellt.[1]) Selbſt dem Wortlaut nach werden wir öfters an Kant erinnert, ſo wenn Sabatier ſchreibt, er erblicke den erſten Gegenſatz zwiſchen Naturerkenntnis und religiöſer Erkenntnis darin, daß „die erſtere objektiv ſei, die letztere aber nie aus der Subjektivität heraustreten könne; das wolle aber nicht ſagen, daß die Gewißheit der letzteren geringer wäre, ſondern nur daß ſie anderer Art ſei“.[2]) Staunend fragt er: „Wie ſollte denn die Wiſſenſchaft jemals in dem Gewebe der Natururſachen die unmittelbare Tätigkeit der erſten Urſache feſtſtellen können? Iſt denn Gott eine Erſcheinung, welche das menſchliche Auge jemals in der Verkettung der äußeren Erſcheinungen wahrnehmen kann? Gibt nicht aus demſelben Grunde die Wiſſenſchaft die Hoffnung auf, das Daſein Gottes jemals wiſſenſchaftlich beweiſen zu können?[3])

Eine ſeltſame Unterſtellung! Von all jenen Philoſophen und Theologen, welche die bekannten Gottesbeweiſe führen, hat auch nicht ein einziger eine unmittelbare Erkenntnis oder gar Wahrnehmung Gottes und ſeiner Tätigkeit angenommen; einmütig lehren alle im Gegenteil: unſere Gotteserkenntnis iſt nicht eine unmittelbare, ſondern eine vermittelte; nicht direkt erkennen wir Gott, ſondern indirekt durch ein anderes. Direkt und unmittelbar erkennen wir bloß das Intelligible im Sinnlichen; Gott aber tritt in keine ſinnliche Erſcheinung; folglich kann unſere Gotteserkenntnis nur eine mittelbare und indirekte ſein. Eine unmittelbare Anſchauung Gottes liegt außer und über dem Bereiche unſerer natürlichen Erkenntniskraft. So ſchon Thomas von Aquin.[4])

Wie für Kant, kann es auf dieſem Standpunkt auch für Sabatier kein Erkennen Gottes geben, ſondern nur einen Gottesglauben, wobei der Ausdruck „Glaube“ im Sinne von Vertrauen genommen wird.[5]) Dieſer Glaube ſtützt ſich bei Kant auf die moraliſche Geſinnung, bei Sabatier auf „einen ſittlichen Akt des Vertrauens auf Urſprung und Ziel unſeres Lebens“.[6]) Die weſentliche Aehnlichkeit der beiden Philoſophen iſt auch hierin augenſcheinlich. Vor allem hat bei beiden der Glaube eine ſubjektive Grundlage; und wenn Kant Gott fordert, damit er das höchſte Gut realiſiere und ſo den Widerſpruch zwiſchen Sittlichkeit und Schickſal, zwiſchen innerem und äußerem Werte löſe, ſo findet Sabatier in unſerem Streben nach Wiſſen, in unſerem Begehren nach Freude und

---

[1]) Sabatier, S. 275 ff.

[2]) Ebend. S. 294. Vgl. oben S. 17 ff. und Kant, Kritik der reinen Vernunft. Recl., Seite 620. — [3]) Sabatier S. 68. — [4]) Vgl. S. th. I I, q. 12, a. 4, 11. 12.

[5]) Vermittelſt dieſes Glaubens kann der Menſch ſagen: „Ich bin gewiß, daß Gott exiſtiert.“ — [6]) Sabatier, S. 13.

in unserem Verlangen nach Tugend, ja überall volle „Verzweiflung, volle Antinomie", um dann aus „diesem Gefühl der Not, aus diesem ursprünglichen Widerspruch des menschlichen Geisteslebens" den Glauben an Gott[1]) entstehen zu lassen. Beide ziehen demnach recht deutlich an der bekannten Armensünder- und Elendsglocke, um Gott zu finden. Doch wird auf dem richtigen Weg Gott nicht bloß „von der Seele in ihrer Not",[2]) von den kranken, schwachen und in sich gespaltenen Menschen gesucht und gefunden, sondern ebensogut von den gesunden, starken und in sich harmonisch geschlossenen Geistern. Der wahre Gott ist für die Menschheit unentbehrlich und auffindbar, auch wenn sie im Stande der Unschuld, des Glückes und der höchsten inneren Eintracht geblieben wäre, selbst für reine Engel.

Dieser oben gezeigte Widerspruch in der Seele zwischen dem empirischen und dem idealen Ich,[3]) zwischen dem Ich und dem Universum,[4]) und die Befreiung, welche daraus Gott „der leidenden, suchenden und flehenden" Seele bietet, ist für Sabatier teils „ein undurchdringliches Mysterium",[5]) teils so deutlich, daß man sagen könne, der Mensch einerseits „fühle oder spüre, erlebe oder erfahre" Gott,[6]) anderseits Gott offenbare sich. So nimmt Sabatier einen psychologischen Ursprung der Religion an und ebenso einen psychologischen Offenbarungsbegriff. Danach erklärt er die Offenbarung Gottes als „die fortschreitende Schöpfung, Reinigung und Klarheit des Gottesbewußtseins im Einzelmenschen und in der Menschheit".[7])

Darin stimmt Sabatier wieder ganz mit Kant überein, wenigstens in der Sache, wenn auch die Termini wechseln. Folgerichtig lehnt er denn auch mit Kant alles ab, was die Christenheit bisher unter eigentlicher Offenbarung verstanden und damit verbunden hat, also Inspiration und Wunder, Dogma und Glauben im Sinne eines Fürwahrhaltens einer Lehre; gegen diese Punkte bringt er die gewöhnlichen Einwürfe vor. Und doch soll gerade die Stellung, welche er gegenüber den Dogmen einnimmt und empfiehlt, eine ganz neue Schule oder Richtung ins Leben rufen, die den Namen „Symbolo-Fideismus" erhält. Was aber Sabatier hiermit meint, haben im wesentlichen schon die früheren Kant-Theologen, zumal Lipsius, vorgetragen. Alle seine Angriffe gegen die Dogmen, katholische oder protestantische, sollen nämlich keine Vernichtung der kirchlichen Lehren und Symbole bedeuten, sondern nur ihre „Starrheit und Absolutheit" beseitigen. Von der Notwendigkeit der Dogmen an und für sich will er vollkommen überzeugt sein; denn die sittlich-religiösen

[1]) Sabatier S. 13 ff. — [2]) Ebend. S. 18. — [3]) Ebend. S. 11.
[4]) Sabatier S. 17. — [5]) Ebend. XI u. S. 298.
[6]) Sabatier S. 297, 298, 13. 25. — [7]) Ebend. S. 26.

Gemeinschaften hätten nicht nur das Bedürfnis, sich selbst zu regieren, sondern auch das, sich selbst zu verstehen und sich über ihr eigenes Wesen klare Rechenschaft abzulegen; das geschehe aber vor allem durch die Aufstellung und Verkündigung von Dogmen. Darum schreibt er: „Das Dogma ist eine Erscheinung des sozialen Lebens; man kann sich ein Dogma ohne Kirche und eine Kirche ohne Dogma gar nicht denken. Diese beiden Begriffe sind Korrelativbegriffe.“ [1]) Die Dogmen sind Ausdruck und Norm des gemeinschaftlichen Glaubens. Gerade wie das Denken sich organisch und notwendig durch Gebärde und Sprache offenbart, so wird nach ihm auch die Religion notwendig in Zeremonien und Lehren sich Ausdruck geben. Aus dem geflügelten Worte: „Das Christentum ist Leben“ will er nicht den Schluß ziehen, daß keine Lehre notwendig sei, sondern die Folgerung, daß es eine Lehre erzeugen müsse.[2]) „Religion ohne Lehre, eine Frömmigkeit ohne Gedanken, ein Gefühl ohne Ausdruck sind Dinge, die sich widersprechen.“ Wenn man also „das christliche Dogma abschafft, schafft man damit das Christentum ab; wenn man schlechterdings alle religiöse Lehre beseitigen will, tötet man damit die Religion selber. Ein religiöses Leben, das keinen Ausdruck mehr fände, wäre weder erkennbar noch mitteilbar; es ist deshalb durchaus vernunftwidrig, von einer Religion ohne Dogma und Kult zu reden.“[3])

Diese und ähnliche Sätze klingen ganz schön und unwiderleglich; einige können auch von unserem Standpunkte aus ohne Einschränkung gebilligt werden; aber die glänzende Außenseite der Ausführungen kann und darf doch nicht ihre Achillesferse verdecken, nicht verbergen die große Kluft, die uns von Sabatier trennt. Dieser Unterschied läßt sich wohl am besten so ausdrücken: die Religion oder das Christentum erzeugt nach Sabatier die Dogmen; nach unserer Auffassung sind es aber die Dogmen, welche die Religion und das Christentum erzeugen, m. a. W.: nach Sabatier sind die Offenbarungen, die Lehren und die ihnen entsprechenden Dogmen nur etwas Menschliches, nach katholischer Anschauung sind sie aber göttlich.

Aus dieser grundlegenden Verschiedenheit ergeben sich dann naturgemäß für beide Teile Folgerungen, die wiederum weit auseinandergehen, vor allem diese, daß wir den Dogmen wegen ihres göttlichen Charakters Unveränderlichkeit beimessen, während Sabatier sie ihnen entschieden abspricht und wohl absprechen muß in Rücksicht auf ihren rein menschlichen Ursprung und Inhalt. In jeder und so auch in der christlichen Religion haben nach ihm Sage und Legende, Poesie und Sinnbild Bürgerrecht, zumal an ihrer Wiege. Im allmählich anbrechenden

[1]) Ebend. S. 204. — [2]) Ebend. S. 319. — [3]) Sabatier S. 241.

Zeitalter der individuellen Reflexion kommt es zur Auslegung und genaueren Bestimmung des Bildes, und so tritt an Stelle des religiösen Mythus die religiöse Lehre. Die evangelischen Erzählungen von der Geburt Jesu z. B. sind nur Poesie, durch deren Auslegung entstand die Zweinaturenlehre in Christus. Ursprünglich ist die Auslegung nur persönlicher Art, aber sie will sich ausbreiten, dadurch entstehen Konflikte, ja, es drohen Schismen, und der Trieb der Selbsterhaltung veranlaßt die religiöse Gemeinschaft, die Kirche, ihre Ueberzeugung hinsichtlich des strittigen Punktes in einer Formel auszusprechen und diese mit ihrer Autorität zu sanktionieren. Das ist die Ansicht Sabatiers über die Entstehung der Dogmen.[1])

Bei einer solchen Theorie muß er ganz natürlich zu dem Schluß kommen: „Was gibt es also Unverständigeres, als Dogmen, die so klar an ihrer Stirne das Zeichen geschichtlicher Zufälligkeit tragen, zu ewig giltigen Axiomen erheben zu wollen?“ [2])

Unter seinen Voraussetzungen kann er selbstverständlich den Dogmen nur disziplinarische und pädagogische Bedeutung zuschreiben,[3]) und zwar soll nach ihm veränderlich sein die intellektuelle Form, während „die religiöse Substanz“ bleiben müsse.[4]) Diese Auffassung hat aber mit der katholischen Ansicht gar nichts zu tun, daß die Lehren selbst unveränderlich seien, wenn auch ihre Form oder Ausdrucksweise wechsele, wie z. B. auch die alte Kirche an die Infallibilität des Papstes, an die Wirkung der Sakramente ex opere operato glaubte, wenn sie auch nicht dieselben Termini hatte wie wir. Bei Sabatier ist es aber gerade umgekehrt: er wünscht die Beibehaltung der Dogmen und Symbole ihrem Wortlaute nach, läßt aber einen ganz anderen Inhalt, eine ganz andere Deutung zu, nur solle durch den Gebrauch derselben die Religiösität, d. h. das Abhängigkeitsgefühl von Gott angeregt werden.

Diese Theorie, von ihm, wie erwähnt, Symbolo-Fideismus genannt, soll „eine Versöhnung zwischen der Verehrung der überlieferten Symbole und der Unabhängigkeit des Geistes zulassen, indem sie den Gläubigen auf ihre eigene Verantwortung hin das Recht einräume, sich dieselben anzueignen und sie den eigenen Erfahrungen anzupassen“.[5]) Darum schreibt er: „Wir bedienen uns noch immer alter dogmatischer Formeln, aber unbewußt legen wir in sie einen neuen Inhalt. Die Worte sind zwar unverändert geblieben, aber die Gedanken und ihre Auslegung erneuern sich von Geschlecht zu Geschlecht. So reden wir noch immer von der Inspiration der Propheten, von der Versöhnung,

---

[1]) Ebend. S. 210. — [2]) Ebend. S. 240.
[3]) Sab. S. 228. — [4]) Ebend. S. 319. — [5]) Sabatier, S. 324.

von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi, vom Wunder; aber wir verstehen alle diese Ausdrücke mehr oder weniger in einem anderen Sinne als unsere Väter." [1])

An den kirchlichen Dogmen bezüglich der Person Jesu gibt Sabatier eine Probe dessen, was an ihnen „religiöse Substanz" und „intellektuelle Form" sein soll. Er schreibt nämlich: „Jesus Christus religiös erkennen, heißt nicht etwa, geschichtlich wissen, daß er in Galiläa gelebt und am Kreuz gestorben ist, oder über das Geheimnis der beiden Naturen in ihm argumentieren; das kann alles behauptet oder verneint werden, ohne daß das Herz dabei ist und gerührt wird. Religiös erkennen heißt vielmehr, selbst mitten in der Unkenntnis oder mitten im Zweifel in Betreff der metaphysischen und geheimnisvollen Würde seines Wesens in sich selbst es empfunden haben, wie die sittlich-religiöse Wirkung kraft seines Wortes sich innerlich vollzieht." [2]) Durch all' diese Ausführungen Sabatiers schimmert die Kantsche Grundlage hindurch, d. i. die Ansicht, der Geschichts- und Kirchenglaube solle immer mehr in den reinen Vernunft- oder Religionsglauben übergehen; zugleich ist Sabatiers Verwandtschaft mit vielen Ideen nicht zu verkennen, die wir oben von Lipsius, Natorp u. a. kennen lernten.

Eng schließt sich Sabatier auch in der Beurteilung des Priesterstandes und der Gnadenmittel an Kant an. Auch er findet darin heidnische und götzendienerische Ueberbleibsel, weil da „mehr oder weniger bewußte Lokalisation und Materialisierung des göttlichen Geistes und der göttlichen Gnade", zumal „in der Hostie" vorliege; [3]) die Priester insbesondere würden „den freien, unmittelbaren Verkehr mit dem Vater im Himmel unterbrechen". [4]) Und doch muß auch Sabatier anerkennen, daß die Sakramenten- und Ritenordnung samt dem priesterlichen Stande „leider (!) in den Neigungen des menschlichen Herzens", wenn auch zugleich in der „Trägheit der Massen" wurzele, [5]) sowie daß im echten Christentum „ein Zug von außen nach innen" gehe, [6]) und daß Gott „auf das Innere aller Menschen unaufhörlich vermittelst menschlicher Meister wirke und lehre". [7]) Ja, später wird Sabatier selbst zum Verteidiger der Berechtigung und Notwendigkeit sinnlicher und äußerer Vermittelungen geistiger Güter von seiten Gottes an die Menschheit: „Wenn Gott uns ein Geschenk hat machen wollen, das wir sollten in Empfang nehmen, mußte er dann die Form desselben nicht der Form unseres Geistes anpassen? Wenn Gott sich anderer als menschlicher Mittel bediente, um zu uns von seinen Geheimnissen zu reden, so

[1]) Ebend. S. 242. — [2]) Ebend. S. 299.
[3]) Sabatier, S. 165. 186. — [4]) Ebend. S. 165. 197. — [5]) Ebend. S. 167.
[6]) Sabatier, S. 194. — [7]) Ebend. S. 208.

würden wir ihn gar nicht verstehen. Und hat nicht gerade aus diesem Grunde Gott, um sich den Menschen zu offenbaren, stets Menschen zu seinen Werkzeugen genommen?“ [1]) Diese und ähnliche Ausführungen sind sicher Ansätze zu einer objektiven Würdigung der positiv christlichen und zumal der katholischen Religion. Aber zu einer solchen kann Sabatier nicht kommen, weil er allzu viel Wahnideen vom Katholizismus hegt.

Doch erstreckt sich in Frankreich Kants Einfluß nicht bloß auf die protestantische, sondern auch auf katholische Theologie und auf damit in Zusammenhang stehende katholische Kreise. Auch hier war nämlich durch verschiedene Faktoren ein Boden vorbereitet, der zur Aufnahme Kantscher Ideen günstig war. Lange noch hielten die nachteiligen Folgen der großen Revolution auf die Religiösität an; dazu kam die positive Philosophie, welche angebahnt durch den Grafen Saint-Simon († 1825), entfaltet durch dessen Schüler Auguste Comte (1857), die menschliche Erkenntnis auf die Phänomene und deren Beziehungen beschränkte, sodaß die ersten Ursachen und letzten Ziele für uns unzugänglich sein sollten. Zum Positivismus gesellte sich die spiritualistische Schule, die später mehr eklektisch war und in der zumal durch Viktor Cousin († 1867) Hegelsche Elemente die Oberhand gewannen.

Gegen solche Strömungen traten zwar de Bonald († 1840), teilweise de Lammenais und M. Bautain († 1867) als Vertreter der christlichen Weltanschauung auf; aber auch sie schwächten das Ansehen der Vernunft durch den Traditionalismus, d. i. durch ihre Lehre, die Menschheit habe alle Ideen, zumal die religiös-sittlichen, im ersten Menschen mit der Sprache direkt von Gott empfangen und sie würden nur durch die Ueberlieferung dieser ursprünglichen Mitteilung erhalten. Der gleiche Vorwurf kann auch gegen den Ontologismus erhoben werden, sowohl wie er von Charles Maret als auch wie er von P. Gratry († 1872) vorgetragen wurde in dem Sinne, daß der Syllogismus allein nicht zum unendlichen Gott zu führen vermöge, sondern nur unter der Voraussetzung, daß er durch eine auf unmittelbarer Perzeption beruhende Idee von Gott und durch einen „göttlichen Sinn“ im Menschen ergänzt würde.

Direkt verbreiteten Kantsche Anschauungen einige namhafte philosophische Lehrer wie Renouvier, Lachelier und Boutroux. [2]) Von so vielen Seiten verkündet oder nahegelegt, fanden Kantsche Gedanken auch Eingang in katholische Kreise, zumal solche, welche apologetische Zwecke verfolgen. Gratrys Schüler, Ollé-Laprune († 1898) hob die Bedeutung

[1]) Sabatier, S. 314. — [2]) Vgl. Ueberweg-Heinze III, 2, S. 338 ff.

des sittlichen Faktors hervor. Sein Schüler Blondel hat in seinem Werke L'Action die immanente Apologetik begründet, welche aus der Handlung des Willens und der Tätigkeit des Geistes die Notwendigkeit des Uebernatürlichen, der Offenbarung und des Christentums beweist. In seinem Briefe über die Forderungen des heutigen Gedankens in Sachen der Apologetik und über die Methode der Philosophie im Studium des religiösen Problems lehnt er den Idealismus und Intellektualismus ab und behält nur die Lehre vom Glauben und der Handlung bei. Brunetière verkündete den Bankerott der Wissenschaft und predigte die Rückkehr zum Glauben. Brunetière und Goyau haben viel für die Verteidigung der Kirche gearbeitet und den positiven Glauben an das Grunddogma des Christentums, die Menschwerdung des Gottessohnes, zum Mittelpunkt ihrer Apologetik gemacht, aber „der Kantsche Grundzug ist doch nicht zu bestreiten und viele Franzosen folgen ihnen".

Ueber diese Strömung urteilt Paul von Schanz, der darüber eine Studie veröffentlichte: „Die Verteidigung muß sich nach den Verhältnissen richten. In einer von Kantschen Ideen erfüllten Gesellschaft gewinnt man durch die rationelle Beweisführung keinen Einfluß . . Diese Methode ist ja nicht absolut neu, sondern sie ist die Methode eines hl. Augustinus, Bonaventura, Franz von Sales. Das Denken und Erkennen ist nicht das Wesen des Geistes, sondern Handeln und Wollen. Der »moralische Dogmatismus« hat also wenigstens einige Berechtigung, wenn er nicht der »Kantschen Immanenz« entgegengesetzt wird, sondern wie es der ganze Mensch fordert, praktische und reine Vernunft, Wille und Intellekt verbunden werden." [1]) Deshalb spricht von Schanz auch die Hoffnung aus, daß der heutige Streit, wie er in Frankreich über Glauben und Wissen, alte und neue Apologetik geführt wird, der Wissenschaft und dem Christentum nützen werde — trotz Loisy.

Werfen wir noch kurz einen Blick auf den Einfluß, den Kant in den anderen außerdeutschen Ländern auf die religiösen Fragen und deren Auffassung ausübt. In Spanien[2]) tritt für Kantsche Ideen eine junge Schule ein, welche ein eigenes Organ, die Rivista Contemporanea zu Madrid hat. Ihre fleißigsten und bedeutendsten Mitarbeiter sind Jose Perojo, Manuel de la Revilla, Estasen und Juan Valera.

In Italien[3]) zeigt sich schon bei Galuppi trotz mancher Abwehr viel Kantscher Geist, und von Rosmini sagt man vollends, er sei Kantianer gewesen, ohne es zu wissen. Mit Bewußtsein und offen ist Carlo Cantoni (geb. 1840) ein Schüler Kants. Er veranstaltete eine kritische

[1]) Hochland, I. Jahrg. 1. H. S. 45 f. — [2]) Ebend., S. 41. — [3]) Ueberweg-Heinze III, 2. S. 344 ff.

Ausgabe der Werke Kants in 6 Bänden, eine Arbeit, welche den großen königlichen Preis erhielt. Diese Auszeichnung verrät zur Genüge, welch' großen Anklang Cantoni mit seinen Bestrebungen gefunden und zugleich auch, daß er von dem offiziellen Italien unterstützt wird. Neuestens ist im nämlichen Sinne besonders Ausonio Branchi tätig.[1])

In England[2]) vertrat im Anschluß an Kant zumal Hamilton die Ansicht, Gott könne nicht erkannt werden, sondern die Religion habe ihre Hauptstütze an der Moral. Ein Schüler Hamiltons, der anglikanische Priester Mansel († 1871) leistet Kant noch treuere Gefolgschaft; ihm steht es außer Zweifel, daß jeder Versuch, auf rationellem Wege zur Gotteserkenntnis zu gelangen, zu Widersprüchen führe; statt dessen werde der Mensch durch das Gefühl der Abhängigkeit und der moralischen Verpflichtung auf Gott hingewiesen. Mit der Kantschen Grundlage aber, auf welcher Mansel steht, hält er das Christentum, wie es die Kirche auffaßt, ganz gut vereinbar, insbesondere das Dogma von der Trinität und von der Gottheit Christi. Einen ähnlichen Standpunkt nimmt der bekannte Staatsmann Balfour ein. Manche Berührungen mit Kant hat in neuester Zeit James.[3]) Die Kausalität versteht er wie Hume und erblickt im Gefühl die tiefere Wurzel der Religion. Hatte er früher geschrieben: „Es ist nur eines, und das ist Gott", so bekennt er später: „Ich denke wirklich, daß eine schließliche Philosophie die pluralistische Hypothese ernstlicher zu erwägen haben werde, als sie es bisher getan. . . Polytheismus ist immer die wirkliche Religion der gewöhnlichen Leute." Als gemeinsamen Kern aller Religionen sieht er ein zweifaches Moment an: 1. ein Unbehagen, 2. seine Lösung. Es steht ihm fest: „Es ist etwas verkehrt bei uns, wie wir von Natur dastehen, und wir werden von dem Verkehrten dadurch erlöst, daß wir eine eigentümliche Verbindung mit der höheren Macht anknüpfen."

In den Niederlanden[4]) machten Männer wie van Hemert und J. Kinker ihre Landsleute mit der Philosophie von Königsberg bekannt. Dabei ist es interessant, daß Le Roy ebenfalls die Kantschen Grundanschauungen annimmt, damit aber die Annahme der christlichen Dogmen im positiven Sinne verbindet.

In Rußland[5]) hatten auch in religiöser Hinsicht Einfluß Spir und Tolstoi. Allerdings will Spir, zu dessen Anschauungen sich Tolstoi bekannt hat, vor allem in den Spuren Platons und Descartes' wandeln, doch lassen sich bei ihm auch Kantsche Gedanken nachweisen. So wird nach ihm die Gottheit nicht auf spekulativem Wege gefunden, son-

[1]) Hochland, 1. H., S. 41. — [2]) Vgl. Ueberweg-Heinze, III, 2, S. 380 ff.
[3]) Baumann, S. 512 ff.
[4]) Ueberweg-Heinze, III, 2. S. 479 ff. — [5]) Baumann, S. 493 ff.

dern vom Herzen postuliert, weil es sich in der physischen Welt unheimisch und elend fühlt. In heißem Verlangen, über die gemeine Wirklichkeit hinauszukommen, schaffe sich der Mensch Gott als Ideal, das über sie erheben und erhalten soll. Doch wird der Unterschied zwischen Gott und Welt als so groß betrachtet, daß Gott nicht als Grund und Ursache der Wirklichkeit angenommen werden kann. Gott soll daher nichts anderes als das wahre höhere Wesen des Menschen und der Dinge überhaupt sein, jedoch kein Selbstbewußtsein haben. So verfallen Spir und Tolstoi in Pantheismus bezw. Panentheismus.

Hat man nach diesem Ueberblick nicht volles Recht, von einer Europäisierung Kants zu sprechen? Ueberall schreitet man ja zur Entthronung der Vernunft, insofern sie sich auf metaphysisches Gebiet wagt. Allenthalben will man den Willen in sein Recht einsetzen, das man ihm bisher entzogen hat. In allen Landen und Zungen ertönt zumal der Ruf: das Gefühl hat die entscheidende Stimme in Sachen der Religion. Hat man sich aber immer auch ernstlich die Frage beantwortet oder auch nur gestellt, ob wirklich der Bau der Religion auf das Gefühl von solider Grundlage und von immerwährender Dauer sein kann? Was sind denn die Gefühle? Wer möchte behaupten, daß ihr Wesen definitiv bestimmt ist? Kann ein so unsicheres, so dehnbares Fundament den Tempel der Religion tragen? Wie steht es mit der Gefühlsreligion in den Augenblicken oder auch in den langen Stunden der Geistesdürre und Gottverlassenheit? Erregt es kein Bedenken, daß unter dem Höheren, dem Allmächtigen und Unendlichen, das sich in den Gefühlen ankündigen soll, bald der theistische, bald der deistische Gott, oder aber auch der pan- und panentheistische Gott erkannt und verstanden wird? Die Worte, welche durch Jahrhunderte im Christentum im ganz bestimmten Sinne üblich waren, sollen beibehalten, aber ihnen ein ganz anderer Inhalt unterlegt werden. Muß nicht dadurch eine vollständige Anarchie der Begriffe einreißen?

Die Geschichte beweist, wie wahr die Worte Peschs sind: „Im allgemeinen gleicht der Kantianismus einem Bahnhof. Wer hier vom Christenglauben her angekommen ist, befindet sich in der Möglichkeit, nach verschiedenen Richtungen weiter zu fahren; Kant bietet Fahrbillets zum Materialismus wie zum Pantheismus, zum Deismus wie zum Positivismus.“ [1]) Und wer auf positiv christlichem Standpunkt stehen bleiben will, muß wesentliche Elemente der Kantschen Philosophie wie seine Anschauung über Autonomie und Offenbarung preisgeben.

Unbefangene Protestanten[2]) haben die Einseitigkeit zugestanden, welche Luther bezüglich der Bedeutung Christi dadurch begangen, daß

[1]) Pesch, Die Haltlosigkeit der „modernen Wissenschaft“, Freiburg i. Br. 1877. S. 94. — [2]) Baumann S. 492.

er über dem Erlöser das Vorbild vergessen habe; bei nicht wenigen Theologen und Philosophen, die wir kennen gelernt, trifft dieser Vorwurf ebenfalls zu, bei einer noch größeren Zahl dieser Denker rächt sich die nicht weniger schwerwiegende Einseitigkeit, daß sie in Christus, zu dem sie sich doch meistens bekennen wollen, den Lehrer der Wahrheit übersehen. Wir sagen, dieses Uebersehen müsse sich rächen. Man scheut sich teilweise noch, das Wort Jacobis auszusprechen: mit dem Kopf ein Heide, mit dem Herzen ein Christ. Doch hinter der Moral- und Gefühlstheologie lauert unfehlbar das Ungeheuer der doppelten Wahrheit. Früher oder später erlangt das Dilemma seine Berechtigung, das Ed. von Hartmann dem Neukantianismus gegenüber stellt: „Entweder hat der Verstand recht, dann ist der Einspruch des Herzens das Resultat von Bedürfnissen und Dispositionen, die aus früherer Kulturperiode noch rückständig sind; dann ist auch deren gänzliche Beseitigung und Vernichtung durch die zersetzende Lauge des Verstandes nur eine Frage der Zeit. Oder aber das Herz hat recht, weil es eine höher gestaltete Wahrheit ergriffen hat als der Verstand; dann wird auch das Herz recht behalten und seine Ideale schließlich auch vom Verstande als Wahrheit anerkannt sehen. In beiden Fällen sind die Widersprüche zwischen Herz und Verstand nicht eine ewige Antinomie, die mit Notwendigkeit aus unserer geistigen Organisation folgt, sondern gärende Konflikte eines Uebergangsstadiums.“ [1]) Gebieterisch tritt die Pflicht auf, neben Willen und Gefühl auch dem Verstande, neben dem Voluntarismus auch dem Intellektualismus und hierbei neben den subjektiven auch den objektiven Faktoren den gebührenden Platz einzuräumen.

Und für diese Wendung fehlt es trotz gegenteiliger auch nicht an günstigen Anzeichen, selbst bei solchen Denkern, die von Kant abhängig oder von ihm beeinflußt sind. So sieht Lipsius nicht ungern, daß für die schlichten Gläubigen alle Aussagen über Gott den Geltungswert theoretischer Urteile und sonach ein Stück „Volksmetaphysik“ bilden. [2]) Ritschl fordert, daß man alle Glieder der theologischen Erkenntnis aus dem Standpunkt der christlichen Gemeinde bestimme. [3]) Eucken schreibt zwar, alle geschichtlichen Religionen, d. i. die Kirchen, seien nur die Wege zur Wahrheit, nicht die Wahrheit selbst; ihr Gedankengehalt wäre nur ein Werk der Phantasie; doch hält er die Kirchen für so notwendig, daß er ohne sie „eine weitere Verdrängung, ja Verflüchtigung jeder Religion“ fürchtet. [4])

Eine Richtung der protestantischen Theologie schlägt hinsichtlich der religiösen Erkenntnistheorie den Weg von Kant zu Thomas ein. Pfennigsdorf wenigstens, dessen Schrift wir öfters zitiert haben, bedauert,

[1]) O. Flügel S. 240. — [2]) Pfennigsdorf S. 122. — [3]) Ebend. S. 110.
[4]) Baumann S. 88.

daß nach manchen seiner Glaubensbrüder aus dem Werte und der seligmachenden Kraft der Religion in erster Linie oder auch einzig ihre objektive Wahrheit und Gültigkeit erschlossen werden solle; ein solcher Schluß jedoch könne vielleicht naiven Gemütern, nicht aber gebildeten und wissenschaftlich geschulten Männern zugemutet werden; letzteren könne man nicht zurufen: „Versucht's nur einmal! Ihr werdet schon erfahren, wie befriedigend die christliche Offenbarung ist"; alle Argumentationen mit dem Segen, den die (christliche) Religion in den verschiedenen Kämpfen und Nöten des Lebens biete, hätten keine Bedeutung, so lange „einerseits der Nachweis auch nicht annähernd geliefert würde", daß die Seele des Menschen unsterblich wäre, „anderseits nicht nur die Denkbarkeit, sondern die Denknotwendigkeit eines persönlichen Gottes für die menschliche Vernunft eindringlich gezeigt sei"; denn wenn für jemand die menschliche Persönlichkeit nach Spinoza und Göthe nur einen Modus der unendlichen Substanz, eine Welle im Ozean des Lebens bedeute, so werde er auch die Hemmungen als notwendige Ergebnisse der menschlichen Natur betrachten und die Zumutungen zur religiösen Erhebung abweisen. Infolge dieser Erwägungen schlägt dann Pfennigsdorf vor, der praktisch-kirchlichen Dogmatik solle eine philosophisch-wissenschaftliche Dogmatik vorangehen, welche die metaphysischen Grundwahrheiten „in das helle Licht der Wissenschaft" zu stellen habe; wenn diese wissenschaftliche Dogmatik scheinbar auch indifferent wäre gegen die kirchliche Gemeinschaft, so leiste sie ihr doch den wichtigsten Dienst, indem sie darlege, daß das Christentum nicht bloß von der praktischen, sondern auch von der theoretischen Seite als Wahrheit zu erkennen sei.[1])

Dieses Verfahren ist aber thomistisch oder besser katholisch und kirchlich; denn die wissenschaftliche Theologie in der Kirche hat schon vor Thomas vor allem die Grundwahrheiten des Christentums, ja jeder wahren Religion als praeambula fidei, in erster Linie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Menschenseele mit rein philosophischen Mitteln, also ganz „indifferent gegen die kirchliche Gemeinschaft", dargetan, um dann erst auf die kirchlichen Dogmen einzugehen.

So wird eine feste Grundlage gewonnen, um ein Gebäude von Sätzen aufzuführen, die christlich sind; denn den Anschauungen Kants über Religion und Offenbarung können wir dieses Prädikat nicht beilegen, so lange man es in dem Sinne nimmt, den es Jahrhunderte hindurch gehabt hat, und der allein richtig ist. Dies Urteil hindert uns jedoch nicht, seine Vorzüge und Verdienste anzuerkennen, vor allem, daß er die Hauptgebrechen seiner Zeit, den Rationalismus und Skeptizismus,

[1]) Pfennigsdorf S. 187.

die teils in cynischen Materialismus, teils in flache Populärphilosophie ausgeartet waren, mit überwunden, daß er mit starkem Nachdruck auf die hohe Bedeutung und die Kraft der Persönlichkeit hingewiesen hat.

Auch darf ihm nicht der Vorwurf gemacht werden, daß seine Moral auf Egoismus hinauslaufe. Dies ist seine Moral ebenso wenig, wie seine Erkenntnistheorie schlechthin Subjektivismus bedeutet; denn weder Moral noch Erkenntnis gründet er auf das Individuum, sondern beide beruhen nach Kant auf Gesetzen, die der Willkür des einzelnen gänzlich entrückt sind, auf Gesetzen, die allgemein und deshalb notwendig sein sollen. Vielmehr erblicken wir in Kants Lehre vom kategorischen Imperativ eine Abweisung der utilitaristischen Zeitströmungen und eine damals recht notwendige Betonung der Innerlichkeit, die zur Sittlichkeit unerläßlich ist. Wenn das Moment der Innerlichkeit von Kant selbstverständlich nicht erst entdeckt zu werden brauchte, so war doch die neue Fassung und Aussprache von seiner Seite von großem Werte und weitgehendem Einfluß.

Deshalb bestreiten wir Eucken das Recht, darüber Beschwerde zu führen, durch alle Behandlung, welche Kant von katholischer Seite erfahre, gehe der Vorwurf des Subjektivismus, Psychologismus, Individualismus, sowie der Vorwurf, statt einer echten Wirklichkeit ein Reich bloßer Illusionen zu bieten und alle bindende Kraft sittlicher Mächte der Willkür des Individuums aufzuopfern.[1]) Warum sollte von katholischer Seite nicht bereitwillig das Gute anerkannt werden, wo immer es sich findet? Immer und überall müssen wir das schöne Wort des nyssenischen Gregor beachten, der den Katholiken befahl, den Bildungsreichtum auch der außen Stehenden (*τὸν ἔξωθεν τῆς παιδεύσεως πλοῦτον*) sich anzueignen.

Allerdings darf aber auch der Gegner es uns nicht verargen, wenn wir auf das hinweisen, das uns falsch erscheint. Der wundeste Punkt nun ist in der hier zunächst in Betracht kommenden Hinsicht Kants Stellung zu Gott. Gott soll nach ihm auf Grund sittlicher Postulate der Vernunft angenommen werden, aber trotz dieses Glaubens an ihn hat Gott nach dem Kantschen System nicht den geringsten Einfluß auf die Menschen; nicht auf ihre Erkenntnis, da er sich nicht offenbaren kann; nicht auf ihr Leben, da er nicht im stande ist, Gesetze zu erlassen. Auch Rosenkranz erhebt diesen Vorwurf gegen Kant, indem er sagt, daß bei ihm „freilich die theistische Vorstellung von Gott beibehalten, in der Tat aber für Gott nicht der geringste Spielraum gelassen werde,

[1]) Kantstudien 6 (1901), S. 2.

auf willkürliche (beſſer: auf freie und gnadenvolle) Weiſe in die Natur und Geſchichte einzugreifen".[1]) Ein ſolcher Gott hört aber auf, Gott zu ſein. Von einer allſeitigen lebendigen Verbindung zwiſchen ihm und dem Menſchen konnte im kritiſchen Syſtem keine Rede ſein. Er erſcheint darin für die Menſchen wie ein in ewigem Schnee und Eis erſtarrter Gletſcher, den das Auge durch die ihn umlagernden Nebel noch gerade erſpähen oder eigentlich nur ahnen kann, nicht aber als die Sonne, die wir klar ſehen, von der jegliches Leben ausgeht und zu der alles zurückſtrömt. Mit vollem Recht ſagt daher ein neuerer Apologet: „Nicht der Name Gott macht es aus, ob die Religion wahre Religion und Gottesgemeinſchaft iſt."[2]) Die Chriſtenheit wird ſich aber ſtets nur zu einem Gott bekennen, auf den ſich die Worte des Johannes-Evangeliums anwenden laſſen: „In ihm iſt Leben und das Leben iſt das Licht der Menſchen." (Joh. 1. 4.)

---

[1]) Roſenkranz, Imm. Kants ſämtliche Werke XII, S. 454. — [2]) Schell, Chriſtus, S. 57.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	3
Kants Stellung zur Religion und zur Offenbarung	4
Gott	13
Christus	28
Die Kirche	32
Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele	39
Ueber das Gute und Böse	44
Die christlichen Gnadenmittel	48
Die Pflichten des Menschen gegen sich und gegen den Nächsten	55
Kants Einfluß auf die religiösen Strömungen	64

II. **Dr. Albert Ebner, Propst Joh. Georg Seidenbusch und die Einführung der Congregation des hl. Philipp Neri in Baiern und Oesterreich.** Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Deutschlands im 17. und 18. Jahrhundert. M. 1.50.

1892. I. **Joseph Plaßmann, Der Planet Jupiter. Darstellung der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse und Erklärungs-Versuche.** M. 1.80.

II. **Hespers, Karl, P. Schynse's letzte Reisen. Briefe u. Tagebuchblätter.** M. 1.80.

1893. I. **Dr. J. P. Kirsch, Die christlichen Cultusgebäude im Alterthum.** Mit 17 Abbildungen. M. 1.80.

II. **Dr. Heinrich Weber, Der Kirchengesang im Fürstbisthum Bamberg.** M. 1.20.

III. **Nikolaus Paulus, Johann Wild. Ein Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts.** M. 1.50.

1894. I. **Jul. Bachem, Die bedingte Verurtheilung.** M. 1 20.

II. **Dr. G. Schnürer, Die Entstehung des Kirchenstaates.** M. 1.80.

III. **Ludwig Schmitt, S. J., Johann Tauler, der dänische Luther. 1494—1561.** Zur vierhundertjährigen Feier seiner Geburt. M. 2.—.

1895. I. **Prof. Dr. Wilhelm Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins.** M. 2.25.

III. **Dr. H. Cardauns, Die Märchen Clemens Brentano's.** M. 1.80.

1896. I. **Prof. Dr. Heinrich Finke, Carl Müller, Sein Leben und künstlerisches Schaffen.** Mit dem Bildniß Carl Müller's und sechs Bildertafeln. M. 2.70.

II. **Professor Dr. Konrad Miller, Monialium Ebstorfensium mappa mundi** mit Kurze Erklärung der Weltkarte des Frauenklosters Ebstorf vom Jahre 1284. M. 2.—.

III. **Julius Bachem, Bedingte Verurtheilung oder Bedingte Begnadigung?** M. 1.20.

1897. I. **Dr. Franz Kampers, Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi.** M. 1 80.

II. **Kirsch, Dr. J. P., Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften.** M. 1.80.

III. **Zurbonsen, Dr. Friedrich, Die Sage von der Völkerschlacht der Zukunft „am Birkenbaume".** M. 1.80.

1898. I. **Prof. N. Scheid, S. J., Der Jesuit Jakob Masen, ein Schulmann und Schriftsteller des 17. Jahrhunderts** M. 1.50.

II. **Prof. Dr. Heinr. Finke, Der Madonnenmaler Franz Ittenbach.** Mit dem Bildnis des Künstlers und Abbildungen von 11 seiner Werke. M. 2.—.

III. **Dr. Joseph Wilpert, Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten.** Vornehmlich nach den Katakomben-Malereien dargestellt. Mit Abbildungen. Geh. M. 2.—.

1899. I. **Alexander Kaufmann, Thomas von Chantimpré.** M. 1.80.

II. **Dr. Augustin Wibbelt, Joseph von Görres als Litterarhistoriker.** M. 1.50.

III. **Joseph Dahlmann, S. J., Das altindische Volkstum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde.** M. 2.25.

1900. I. **P. Bernhard Duhr, S. J., Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen.** M. 1.80.

II. **Dr Johannes Bumüller, Aus der Urzeit des Menschen.** Mit Abbildungen. M. 1.80.

III. **Dr Franz Schultz, Charakteristiken und Kritiken von Joseph Görres aus den Jahren 1804 u. 1805.** M. 1.80.

1901. I. **Dr. Herm. Cardauns, Die Görres-Gesellschaft 1876—1901.** Denkschrift zur Feier ihres 25 jährigen Bestehens, nebst Jahresbericht für 1900. M. 1.80.

II. **Dr. Wilhelm Lossen, Der Anteil der Katholiken am akademischen Lehramte in Preußen.** Nach statistischen Untersuchungen. M. 2,50.

III. **Dr. Jos. Mausbach, Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze u. Aufgaben.** Ein Wort zur Abwehr und zur Verständigung. 2. Auflage. M. 2,50.

1902. I. **Dr. H. J. Wurm, Die Papstwahl.** Ihre Geschichte u. Gebräuche. M. 2,—.

II. **Prof. J. Wimmer, Palästinas Boden mit seiner Pflanzen- und Tierwelt vom Beginn der biblischen Zeiten bis zur Gegenwart.** Historisch-geographische Skizzen. M. 1.80.

III. **Dr. Franz Schultz, Charakteristiken und Kritiken von Joseph Görres.** Zweite Folge. M. 1.80.

1903. I. u. II. **Dr. Franz Kaufmann, Leopold Kaufmann,** Oberbürgermeister von Bonn (1821—1898). M. 4.—.

III. **Dr. Max Ettlinger, Untersuchungen über die Bedeutung der Deszendenztheorie für die Psychologie.** M. 1 50.

Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland.

Im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausgegebene Schriften.

Cardauns, Dr. Hermann, Konrad von Hostaden, Erzb. von Köln (1238—61). Festschrift z. Vollendung seiner Kathedrale dem Hochw. Herrn Dr. Paulus Melchers, Erzb. von Köln, gewid. v. d. Görres-Ges. 1880. 176 S. Lex.-Format. Köln, in Commission bei J. P. Bachem. Preis: brochirt M. 3,60. (Für Vereinsmitgl. u. Theiln. M. 2,40.)

Franz, Dr. Adolph, Die gemischten Ehen in Schlesien. Festschrift zum Bischofs-Jubiläum des Fürstbischofs von Breslau. 1878. 152 Seiten Lexicon-Format. Breslau, G. P. Aderholz' Buchhandlg. Preis: brochirt M. 3,—. (2.—.)

Hipler, Dr. Franz, Die deutschen Predigten u. Katechesen der Ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer. Festschrift zur Inthronisation des Erzbischofs Philippus von Köln. Köln 1885, in Commission bei J. P. Bachem. 180 S. Lex.-Format. Preis: brochirt M. 4,—. (2,65.)

Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen **Liber de causis.** Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Dr. Otto Bardenhewer. 1882. gr. 8°. (XVIII und 330 S.) In Commission der Herder'schen Verlagsbuchhandlung in Freiburg. Preis M. 13,50. (9.—.)

Historisches Jahrbuch. Unter Mitwirkung von H. Grauert, L. Pastor, G. Schnürer u. C. Weyman herausgegeben von Joseph Weiß. 1.—24. Band, 1880—1903, zu 4 Heften gr. 8°. In Commission der Herder'schen Buchhandlung in München. Preis pro Jahrg. 12 M. (8.—.) Einzelne Hefte M. 3,50.

Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. Im Auftrage der Görresgesellschaft u. in Verbindung mit der Redaction des Histor. Jahrbuchs herausgegeben von Dr. H. Grauert. I Band, 1. Heft: Die Sammlung der hinterlassenen politischen Schriften des Prinzen Eugen von Savoyen, eine Fälschung des 19. Jahrhunderts. Von Dr. Bruno Böhm (Freiburg, Herder, 1900). 114 S. M. 2,—. 2. u. 3. Heft: Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage. Grundlinien, Materialien und Forschungen von Dr. Franz Kampers. 192 S. M. 3.—. II. Band. 1. Heft: Dr. Rob. Reichenberger, Wolfgang von Salm, Bischof von Passau. 84 S. M. 1,50. 2. u. 3. Heft: Dr. Franz Fastlinger, Die wirthschaftliche Bedeutung der Bayerischen Klöster in der Zeit der Agilulfinger. 182 S. M. 3,40. — III. Band, 1. u. 2. Heft: G. Schnürer, Die ursprüngliche Templerregel. 165 S. M. 2.80. 3. u. 4. Heft: M. Jansen, Papst Bonifatius IX. und sein Beziehungen zur deutschen Kirche.

Jahresbericht der Section für Philosophie 1877. 1883. 1884. 100 bezw. 116 u. 108 Seiten groß 8°. Preis: je M. 1,80. (1,20. In Commission bei J. P. Bachem in Köln.

Staatslexikon. Band I—V. (Heft 1—46.) Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung. 1887—97 (abgeschlossen). Zweite Auflage, Band I, II, III, IV, V, Heft 1—4 (1900—1904).

Philosophisches Jahrbuch. Unter Mitwirkung von Prof. Dr. Jos. Pohle (Breslau) u. Prof. Dr. Schmitt (Fulda) herausgegeben von Dr. Const. Gutberlet, Prof. an der philos.-theol. Lehr-Anstalt in Fulda. 1.—16. Band. Fulda 1888—1903. Druck und Commissions-Verl. der Fuldaer Actien-Druckerei.

Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. In Verbindung mit ihrem historischen Institut in Rom herausg. v. der Görresgesellschaft. Paderborn, F. Schöningh. Lex.-8. I. Prof. Dr. Dittrich, Nuntiaturberichte Giovanni Morone's vom deutschen Königshof (1539, 1540). 1892. — II. Dr. Ehses, Römische Documente zur Geschichte d. Ehescheidung Heinrich's VIII. 1893. — III. Prof. Dr. Kirsch, Die päpstlichen Collectorien in Deutschland während des 14. Jahrhunderts. 1894. — IV. Dr. Ehses u. Dr. Meister, Nuntiaturberichte aus Deutschland. Erste Abth. 1895. — V. Prof. Kirsch, Die Rückkehr der Päpste Urban V. u. Gregor XI. von Avignon nach Rom. 1898. — VI. W. E. Schwarz, Die Nuntiatur-Correspondenz Caspar Cropper's aus Westdeutschland (1573 bis 76). 1898. — VII. Nuntiaturberichte aus Deutschland. Zweite Abth. 1900. — VIII. P. K. Eubel, Die avignonesische Obedienz der Mendikantenorden. 1900. — IX. J. Schlecht, Andrea Zamometic und der Basler Concilsversuch vom Jahre 1482, Erster Theil. — X. Kirsch, Die päpstlichen Annaten in Deutschland während des 14. Jahrhdts. 1. Bd.

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum Nova Collectio. Tom. I: Diariorum pars prima. Herculis Severoli commentarius, Angeli Massarelli Diaria I — IV. Collegit, edidit, illustr. Sebastianus Merkle. Friburgi Brisg. Sumptibus Herder. 1901. — Tom. II, bearbeitet von Dr. Ehses, ebend. 1903 (Vorgeschichte bis 1539. Dokumente 1536—45. Reformarbeiten Pauls III. Akten der ersten drei Sessionen).

Die Redaktion der regelmäßig erscheinenden Gratis-Vereinsgaben (nicht der sonstigen Vereinsschriften) ist Herrn Dr. Hermann Cardauns in Köln, in Verbindung mit einer aus Vorstandsmitgliedern zusammengesetzten Kommission, übertragen worden. Alle auf die Vereinsgaben bezüglichen Briefe und Sendungen bitten wir an genannten Herrn nach Köln, Marzellenstr. 35—43, zu adressieren.

Der Verwaltungs-Ausschuß.

Die **Mitglieder** der Gesellschaft erhalten den **Jahresbericht** und die regelmäßig in jedem Jahre erscheinenden **Vereinsgaben**, die **Teilnehmer** nur den Jahresbericht gratis und franko zugesandt.

Die Mitglieder und die Teilnehmer erhalten die auf Veranlassung der Görres-Gesellschaft veröffentlichten Schriften [nicht jedoch das **Staatslexikon**, das **Concilium Tridentinum**, die **Studien und Darstellungen** und die **Quellen und Forschungen**] bei direktem Barbezug von dem General-Sekretär der Gesellschaft zu zwei Drittteilen des Ladenpreises.

Die Vereinsgaben und Gelegenheitsschriften [nicht die vom Verwaltungs-Ausschusse erstatteten Jahresberichte] sind auch durch den Buchhandel zu beziehen.

Adresse des General-Sekretärs: **Dr. H. Cardauns, Köln.**
" der Geschäftsstelle: **J. P. Bachem, Köln.**

Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft

im katholischen Deutschland.

Zweite Vereinsschrift für 1904.

Dr. K. Krogh-Tonning, Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit.

Köln, 1904.

Kommissions-Verlag und Druck von J. P. Bachem.

Vereinsgaben der Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland.

(Die vergriffenen Schriften sind nicht aufgeführt.)

Komm.-Verlag von J. P. Bachem, Köln. Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

1877. I. **Prof. Dr. Th. Simar, Der Aberglaube.** 2. Aufl. M. 1.20.

1878. III. **Dr. J. B. Heinrich, Clemens Brentano.** M. 1.80.

1879. I. **Fr. Hettinger, Die Theologie der göttlichen Komödie des Dante Alighieri** in ihren Grundzügen. M. 2.25.

III. **Heinrich Rodenstein, Bau und Leben der Pflanze, teleologisch dargestellt.** M. 1.80.

1880. III. **Jos. Galland, Die Fürstin Amalie von Gallitzin und ihre Freunde.** II. Theil. M. 1.80.

1881. I. **Leopold Kaufmann, Albrecht Dürer.** M. 1.80.

1882. II. **Karl Unkel, Berthold von Regensburg.** M. 1.80.

III. **Prof. Dr. P. P. M. Alberdingk-Thijm, Philipp van Marnix, Herr von Sanct-Aldegonde.** Ein Lebensbild aus der Zeit des Abfalls der Niederlande. M. 1.20.

1883. II. **Dr. Karl Grube, Gerhard Groot und seine Stiftungen.** M. 1.80.

III. **Dr. Herm. Cardauns, Der Sturz Maria Stuart's.** M. 1.80.

1884. I. **Fr. Wilh. Woker, Aus Norddeutschen Missionen des 17. und 18. Jahrhunderts.** Franciscaner, Dominicaner und andere Missionare. M. 1.80.

II. **Prof. Dr. Hipler, Die christliche Geschichts-Auffassung.** M. 1.80.

1885. I. **Fr. Wilh. Woker, Aus den Papieren des kurpfälzischen Ministers Agostino Steffani, Bischofs von Spiga, spätern apostolischen Vicars von Norddeutschland.** Deutsche Angelegenheiten, Friedens-Verhandlungen zw. Papst u. Kaiser 1703—1709. M. 1.80.

1886. I. **Dr. W. Pingsmann, Santa Teresa de Jesus.** Eine Studie über das Leben und die Schriften der hl. Theresia. M. 1.80.

II. **Dr. Anton Pieper, Die Propaganda-Congregation und die nordischen Missionen im siebenzehnten Jahrhundert.** M. 1.80.

III. **Fr. Wilh. Woker, Agostino Steffani, Bischof von Spiga i. p. i., apostolischer Vicar von Norddeutschland. 1709—1728.** M. 1.80.

1887. I. **Aurel Adeodatus, Die Philosophie und Cultur der Neuzeit und die Philosophie des h. Thomas von Aquino. — Prof. Dr. Dittrich, Die mittelalterliche Kunst im Ordenslande Preußen.** 106 S. geh. M. 1.80.

II. **Franz Schauerte, Gustav Adolf und die Katholiken in Erfurt.** M. 1.80.

III. **H. Keiter, Joseph von Eichendorff.** Sein Leben und seine Dichtungen. M. 1.80.

1888. I. **Dr. Franz Hettinger, Dante's Geistesgang.** M. 2.25.

II. **Dr. J. H. Schwicker, Peter Pázmány, Cardinal-Erzbischof u. Primas von Ungarn und seine Zeit.** M. 1.80.

III. **Joseph Plaßmann, Die veränderlichen Sterne.** Darstellungen der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse u. Erklärungs-Versuche. M. 1.80.

1889. II. **P. Gabr. Meier, Süddeutsche Klöster vor hundert Jahren.** Reise-Tagebuch des P. Nep. Hautinger O. S. B., Bibliothekar von St. Gallen. M. 1.80.

III. **Dr. Franz Falk, Die deutschen Meß-Auslegungen von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Jahre 1525.** M. 1.20.

1890. II. **Dr. Fr. Falk, Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdrucks bis zum Jahre 1520.** Mit 9 Facsimiles. M. 1.80.

III. **A. M. von Steinle, Edward von Steinle und August Reichensperger in ihren gemeinsamen Bestrebungen für die christl. Kunst.** Aus ihren Briefen geschildert. Mit 2 Kunstbeilagen. M. 2.—.

1891. I. **Leopold Kaufmann, Zehn Vorträge über Kunst von Maler Philipp Veit.** Mit einer Kunstbeilage: Bildnis des Malers Veit. M. 2.—.

Hugo Grotius

und die religiöſen Bewegungen im Proteſtantismus ſeiner Zeit.

Von

Dr. K. Krogh-Tonning.

Köln 1904.

Kommiſſions-Verlag und Druck von J. P. Bachem.

Alle Rechte, beſonders das der Ueberſetzung in fremde Sprachen,
vorbehalten.

Inhalt.

I. Religiöſe Bewegungen im Proteſtantismus des ſiebzehnten Jahrhunderts 5

II. Hugo Grotius 36

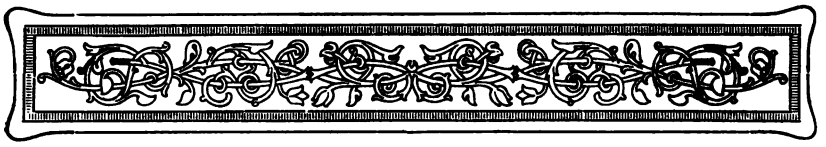
III. Hugo Grotius' Gedanken 52

1. Proteſtantiſche Gedanken 53

2. Unionsgedanken 58

3. Katholiſche Gedanken 68

IV. Weshalb wurde Grotius nicht katholiſch? 98



I.

Religiöse Bewegungen im Protestantismus des siebzehnten Jahrhunderts.

1. Das Jahrhundert Grotius' war nicht nur die Zeit, wo der Widerstand gegen die alte Kirche sich in den großen protestantischen Systemen konsolidierte, sondern es war auch eine Zeit, in welcher der innere Zwiespalt im gegenseitigen Kampfe dieser Systeme hervortrat. Das Prinzip der „freien Forschung" sollte nun durchgeführt werden. Diese führte nicht zu Friede und Einheit. Nur wenn die gemeinsame Verneinung, die Uebereinstimmung im Kampfe gegen die Mutterkirche, kirchliche Einheit genannt werden kann, war solche vorhanden. Gegenseitig bekämpften die Protestanten sich mit nicht geringerer Heftigkeit. Dieser Zwiespalt war eine Folge des Prinzips der freien Forschung, eine Folge, an deren Unvermeidlichkeit man kaum gedacht hatte, als dieses Prinzip aufgestellt wurde. Aber die Folge des Zwiespaltes war dann eine Täuschung in bezug auf die protestantischen Prinzipien überhaupt. Man war des Streites müde und es trat eine Reaktion ein, die im 17. Jahrhundert ziemlich große Ausbreitung bekam.

Der Gegensatz zwischen Katholisch und Protestantisch trat am schlimmsten hervor im dreißigjährigen Kriege. Das unbeschreibliche Elend, welches er in enger Verbindung mit politischen Gegensätzen über Land und Leute brachte, legte die Frage nahe, ob die unglückliche Kirchenspaltung hinlänglich begründet, ob sie wirklich notwendig gewesen sei, oder ob das Unglück abgewendet, die Kluft ausgefüllt werden könne zum Besten für Kirche und Staat.

Für jedes christlich denkende und fühlende Herz lag und liegt ein wahres Entsetzen in der Frage: Wie kam es doch, daß die Christenheit so aussah, wie es der Fall war? Städte gingen in Flammen auf. Not und Jammer überall. Und es waren Christen, die sich be-

kämpften. Man erfuhr, daß kein Krieg mit größerer Grausamkeit und schlimmeren Folgen sowohl für die Einzelnen als für die Völker geführt wird, als ein Religionskrieg. Und das mitten in der Christenheit! „Friede auf Erden!" Hatten denn die himmlischen Heerscharen in jener Nacht gespottet? War Jesus Christus vergebens zur Welt gekommen? Hatte er umsonst für uns gelitten? uns ermahnet? für uns um Einheit und Frieden gebeten? War er umsonst für uns gestorben? Wohl hatte er Krieg und Blutvergießen seinetwegen vorausgesagt. Aber unter Christen gegenseitig? Oder war das Friedensreich, welches er errichtet hatte, nur für einzelne Zeitperioden bestimmt? Nein, es war bestimmt für alle Zeiten „bis ans Ende der Welt".

Man forschte nach der Ursache des Aergernisses. Die Antwort war verschieden. Klardenkende und edelgesinnte Menschen waren darin einig, daß das Aergernis im Reiche Christi aufhören müsse. Aber wie? Einige meinten, aus allen christlichen Gemeinschaften müsse man eine Union zu bilden suchen, indem man möglichst von den Kontroverspunkten absah und sich um das Allgemein-Christliche als um das Wichtigste oder das eine Notwendige sammelte. Andere sahen ein, daß die Einheit nur durch Rückkehr zur katholischen Kirche zu erreichen sei. Wohl war der Gedanke an eine konfessionell-kirchliche Union und Bestrebungen für dieselbe nicht ohne Bedeutung für das große Einigungswerk. Das Gegenteil ist der Fall, wie wir später sehen werden; aber das Endziel konnte nicht auf diesem Wege erreicht werden. So ehrlich, aufrichtig, entgegenkommend die Arbeit für das große Ziel Ut omnes unum sint auch sein mochte, so endet doch das Ganze in einer großen Illusion, einem schönen Traume, wenn man glaubt, das Endziel könne erreicht werden ohne Anschluß an die Grundprinzipien der einen, von Christus dem Herrn selbst gegründeten, heiligen, katholischen Kirche. Eine Union kann nur auf der Grundlage katholischer Prinzipien aufgebaut werden.

2. Lichtpunkte. Der Protestantismus dieser Zeit ist nicht ohne Lichtpunkte. Im christlichen Volke finden wir viel einfältige Frömmigkeit, welche dem täglichen Leben in allen Ständen ein schönes Gepräge gab. Ein anschauliches Bild hiervon, gestützt auf sehr umfassende Studien, entwerfen Tholuck[1]) und Kahnis[2]). „Die bürgerliche Familie begann ihre Tagesarbeit nie anders als mit Gebet, das der Vater im Kreise von Weib, Kind und Gesinde sprach; sie betete laut vor und

[1]) Lebenszeugen der lutherischen Kirche 1859. Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs 1852. Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, 2. Abteil., 1853 Das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts, 2. Abteil., 1861.

[2]) Der innere Gang des deutschen Protestantismus, Leipzig, 1874, I 81 ff.

nach Tisch, am Mittag und Abend, sie erhob sich — die Männer mit entblößtem Haupte — zu stillem Gebete, wenn die Abendglocke den Eintritt der Nacht verkündigte, sie vollendete den Tag mit einem Abendsegen" usw. Darauf schildert der Verfasser die Hausandacht am Sonntage nach dem Gottesdienste, bei Hochzeiten, Kindtaufen usw.[1]) Vom Kirchturme erinnerte die Uhr, welche die Stunden des Tages schlug, feierlich an die Ewigkeit. Morgens, mittags und abends erscholl eine Choralmelodie vom Turme.[2])

Man ging fleißig in die Kirche, um die Predigt zu hören. Diese war ja der wichtigste Teil des protestantischen Gottesdienstes. Der Geistliche war wesentlich „Prediger". Allerdings waren diese Predigten oft sehr lang, kalte, abstrakte theologische Abhandlungen, ohne die Aktualität für Zeit und Ort, die ein so notwendiger homiletischer Faktor ist. Viele schliefen während der langen Predigten, bis sie unsanft vom Kirchendiener geweckt wurden. Als eine Eigentümlichkeit wird von dem berühmten Theologen Johann Gerhard erzählt, daß keiner ihn in der Kirche hatte schlafen sehen.[3]) Jedenfalls war ein Teil von dem zurückgeblieben, was man kirchliches Pflichtbewußtsein nennt, und man suchte dieser Pflicht durch fleißigen Kirchenbesuch nachzukommen.

Die Theologie war durch Männer von bedeutendem Wissen und teilweise großer Frömmigkeit vertreten, und es entwickelte sich eine Art protestantischer Scholastik, die in vielbändigen Folianten aufbewahrt ist.

Das literarische Leben gelangte vielleicht zur schönsten Blüte in der lutherischen Gesangsdichtung.

3. Reaktion. Doch nicht immer war der äußere, christliche Charakter des protestantischen Lebens ein Ausdruck für die innere Heiligkeit des Herzens. Luther[4]) hatte sich in den stärksten Ausdrücken über die Früchte beklagt, welche das neue Evangelium von der Rechtfertigung durch den Glauben allein schon zu seinen Lebzeiten getragen hatte. Viele folgerten aus seiner Lehre, es komme überhaupt nicht auf die Lebensweise an, wenn es sich so verhielt, wie Luther sagte, nämlich, daß das gute Leben in den Augen Gottes keinen Wert, geschweige denn Verdienst habe, und „daß die Sünde dem Gläubigen nicht schade". „Sündige tapfer! Glaube nur!" Man ergab sich nicht selten einer Ruchlosigkeit, über die viele protestantische Schriftsteller[5]) schon in der Reformationszeit klagen. Luther war machtlos gegen die Mächte, die er losgelassen,

---

[1]) Brückner, Der deutsche Familiengeist seit der Reformation.

[2]) Kahnis, l. c. 87. — [3]) Ebend. S. 89.

[4]) Vergl. des Verfassers Schrift über den kirchlichen Zersetzungsprozeß, in deutscher Ausgabe erschienen unter dem Titel: Der Protestantismus in der Gegenwart. Berlin, 1897, S. 147. — [5]) Ebend.

und erklärte: „Hätte mir Gott nicht die Augen zugehalten, hätte ich diese Aergernisse vorausgesehen, so hätte ich nie angefangen, das Evangelium zu verkündigen.“ „Ja,“ schreibt er 1538, „wer hätte wohl angefangen zu predigen, wenn wir im voraus gewußt hätten, daß so viel Unglück, Aufruhr, Aergernis, Lästerung, Undank und Bosheit darauf folgen würde?“ [1])

So finden wir merkwürdigerweise schon bei Luther selbst Keime zu einer Reaktion, die in der protestantischen Welt im 17. Jahrhundert so stark und so mannigfaltig hervortritt, daß sie dieser Zeit ihr eigentümliches Gepräge aufgedrückt hat.

Die Klagen wiederholten sich in vielstimmigem Chor. „Der Untergang unserer Kirche scheint vor der Tür zu stehen wegen der Sünden unseres Volkes,“ heißt es bei Caspar Movius im Jahre 1623. „Was anderes haben solche Evangelische zu erwarten, als Krieg und Untergang?“ [2])

Dr. Josua Stegmann schildert die Früchte der Reformation fürs Leben folgendermaßen: „Lutherus hat das Verdienst der Werke verworfen und an deren Stelle die Rechtfertigung durch den Glauben gesetzt, und sieh! gleich ist man zu einer fleischlichen Sicherheit übergegangen. Lutherus hat Menschenlehren verworfen und den Weg der wahren Gottesfurcht gezeigt, und sieh! gleich hat man sich der Lauheit und Trägheit ergeben.“ Jene, die sich des Evangeliums rühmen, werden ermahnt, daran zu denken, daß sie durchaus nicht meinen dürfen, sie seien entbunden von ihren Pflichten gegen Gott und den Nächsten, gegen die Armen, vom Fasten, von Keuschheit, von religiösen Uebungen. Jene, die aus den Riemen des Antichrists befreit sind, sind in die Fußschellen des Teufels gefallen.[3]) Man hat sich von menschlicher Lehre freigemacht und nur andere menschliche Lehre an ihre Stelle gesetzt. Nur der Titel ist verändert. Die Abgötter wurden abgeschafft; jetzt betet man die Götzen der Laster an. Die Herrschaft des Papstes hat man abgetan und setzt an dessen Stelle viele kleine Päpste. Die Mönche hat man der Trägheit beschuldigt, gerade als arbeitete man jetzt viel mehr. Die ordentlichen Beter sind abgeschafft; jetzt beten die meisten gar nicht.[4])

So lauten die Klagen von protestantischer Seite, sowohl von lutherischer als von der reformierten. Stellen wir diese Klagen den zwei großen sogenannten „reformatorischen Prinzipien“ gegenüber, welche

---

[1]) Luthers Werke von Walch, IV. 920, VIII. 564.

[2]) Zitiert nach Gottfried Arnold, Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie. Frankfurt a. M., 1729, II, S. 904. — [3]) Ebend. S. 925. — [4]) Ebend.

die Theologen gut kannten und unabläſſig im Munde und in der Feder führten, ſo bekommt man unwillkürlich den Eindruck, daß beide Prinzipien ihren Zweck verfehlt haben. Das „materielle Prinzip“ vom „Glauben allein“ (ohne Rückſicht auf das Leben) als Beginn der Rechtfertigung und Quelle eines neuen moraliſchen Lebens, einer großen moraliſchen Auferſtehung, wie man ſich ausgedrückt hat, gerade dieſes Prinzip ſcheint ſeine Früchte in tiefer moraliſcher Verderbnis getragen zu haben. Das andere Prinzip, das „formelle“ von der „Bibel allein“ (ohne Rückſicht auf kirchliche Auslegung oder Tradition), frei erklärt nach der Privatauffaſſung eines jeden, als Regel und Richtſchnur für jede chriſtliche Ueberzeugung, gerade dieſes Prinzip iſt ſoweit entfernt, Frucht getragen zu haben in der Sammlung „um das Wort Gottes und das reine Evangelium“, in kirchlicher Einigkeit und Einheit, daß es im Gegenteil der fruchtbare Keim zu Zwietracht, endloſem Hader und Streit, Auflöſung, Sekten- und Parteibildung geweſen iſt.

Gelegentlich des reformatoriſchen Jubelfeſtes, welches im Jahre 1617 gehalten werden ſollte, hat man ironiſch hervorgehoben, daß von einem ſolchen kaum die Rede ſein konnte. Es würde in dieſem Jahrhundert vorbei ſein mit dem Luthertum, denn es ſei in ſo viele Sekten geteilt, daß, wenn Martinus ſelbſt wieder käme, er nicht wiſſen würde, zu welcher er ſich halten ſollte.[1]) Nicht beſſer lautet das Urteil der Zeitgenoſſen über die Reformierten. Arnold ſtimmt der Meinung bei, daß „das wahre Chriſtentum in der Chriſtenheit jämmerlich verfallen iſt“.[2]) Selbſt die Heiden ſeien viel beſſer und frommer geweſen als die jetzigen Chriſten bei dem allgemeinen Abfall.[3])

Betreffs der kirchlichen Einheit und Einigkeit heißt es: „Sind wir nun zu einem Volk und einer Sprache vereinigt? Haben wir nun ein Herz und eine Seele? einen Geiſt und einen Leib? Ach! Ach! Soviel Köpfe, ſoviel Sinne. Jeder erbaut ſich einen Turm, auf dem er zum Himmel der Ehre emporſteigen will . . . Deshalb ſteigt Gott wieder herab, um uns zu verwirren; er verwirrt unſere Sprachen, damit wir einander nicht verſtehen.“[4])

Wo iſt die Kirche? fragte man bei den Proteſtanten. Aber keiner von ihnen konnte darauf antworten. Dieſes wird als Entſchuldigung angeführt für jene, die von den Lutheranern zu den „Papiſten“ übertraten. Und deren waren recht viele, wie wir ſpäter ſehen werden.

Man klagt über das proteſtantiſche Staatskirchentum. Anſtatt die erwünſchte Freiheit und Selbſtändigkeit für die Kirche zu erlangen, hat man nur das frühere Papacaeſareat mit einem neuen Caeſaropapat ver-

---

[1]) Ebend. S. 961. — [2]) Ebend. 963. — [3]) Ebend. 964. — [4]) Ebend. 927.

tauscht. Weltliche Interessen sind an Stelle der christlichen getreten, und die Kirche ist in eine unwürdige Abhängigkeit vom Staate geraten. „Wir haben schon viele Klagen über den schlechten Erfolg der Reformation und Kirchenverbesserung gehört." „Die Verständigen haben erkannt, daß wir uns am allerwenigsten für reformiert oder verbessert ausgeben können." Alles in Kirche und Schule ist verweltlicht. Haben wir keinen geistlichen Antichrist über uns, so haben wir einen weltlichen. [1])

Es ist dasselbe Gefühl von der Weltlichkeit, inneren Unwahrheit und Unhaltbarkeit der protestantischen Staatskirche, das sich noch heutzutage im Protestantismus so vielfach kundgibt, besonders wenn es zu Streit kommt zwischen Kirche und Staat. So schreibt der lutherische Professor Luthardt: „Die evangelische Kirche ist nicht so eingerichtet, daß sie mit dem Staate auf Kriegsfuß leben kann. Sie hat sich von vornherein vertrauensvoll dem Schutze und der Pflege des Staates übergeben. Wir könnten sagen: gar zu vertrauensvoll. Denn sie hat dadurch gar zu sehr auf die Möglichkeit eigener Initiative und selbständiger Handlungen verzichtet. Stellt sich deshalb der Staat ihr feindlich gegenüber und benutzt er seine Gesetze als Kriegswaffe gegen sie, so steht sie dem Staate gegenüber viel mehr wehrlos und hat viel mehr darunter zu leiden als die römische Kirche, die ihr eigenes Haus bewohnt, das sie im Notfalle zu einer Festung einrichten kann, während die evangelische Kirche zugleich beim Staate wohnt und daher von ihrem Hauswirt abhängig ist." [2])

Ein Ueberblick über die Art und Weise, wie ein Lutheraner das lutherische Christentum seiner Zeit betrachtete, finden wir bei dem frommen Prediger Christian Scriver im vierten Teil seines bekannten „Seelenschatzes", der durch neue Ausgaben bis auf unsere Tage in der protestantischen Welt so große Ausbreitung gefunden hat. [3])

Jene Zeit hatte kaum einen edleren Vertreter des lutherischen Christentums als Johann Arndt, dessen „Wahres Christentum" und „Kräutergarten des Paradieses" noch jetzt viel benutzte Andachtsbücher sind. Auch er klagt in starken Worten. Wenn der Herr vom Glauben spricht, sagt er, dann hat er wahrlich nicht einen solchen Glauben gemeint, wie ihn die Welt heutzutage im Munde führt und in der Tat verleugnet. Wo der wahre Glaube ist, da ist Christus und sein heiliges Leben, und wo man in seinem Leben nicht Christus durch den Glauben nachfolgt, da ist

---

[1]) Ebend. 925.

[2]) Luthardt, Die modernen Weltanschauungen, übersetzt Christiania 1881, S. 143. Hier und bei einigen altlutherischen Theologen, deren Originalschriften mir nicht zugänglich waren, habe ich mich mit einer Rückübersetzung aus dem Norwegischen begnügen müssen.

[3]) Zitiert bei Arnold a. a. O., S. 933 ff.

weder der Glaube noch Christus; beide sind ausgerottet und verleugnet.[1]) In diesen Kriegsunruhen ist alle Zucht und Ehrbarkeit aufgehoben und die Tür für alle Gottlosigkeit und Bosheit geöffnet. Die wahre Bekehrung ist in einen leeren Schein verwandelt und Heuchelei, Haß, Mißgunst und Mord haben derart überhand genommen, daß ich anfange, des Lebens überdrüssig zu werden. Die christliche Liebe ist ganz erloschen, und wo die nicht ist, da ist auch Gott, der die Liebe selbst ist, nicht. Es ist offenbar, daß man mehr und mehr die reine Lehre dadurch verliert, wodurch man sie jetzt zu erhalten hofft, indem man die wahre Bekehrung und das christliche Leben so erlöschen läßt, daß man beinahe nicht mehr weiß, was wahre Bekehrung und das neue Leben sei, welches das edle Leben Christi ist. „Deshalb ist es hohe Zeit, daß wir anfangen, den lebendigen und wirksamen Glauben und das edle Leben Christi in die Herzen der Menschen zu pflanzen."[2])

Ebenso sprechen die damaligen übrigen hervorragenden Prediger und asketischen Schriftsteller, z. B. Valerius Herberger, Valentin Andreae, Lütkemann, Heinrich Müller und später Spener. Alle klagen besonders über den Mangel an „lebendigem, wirksamem Glauben" und „Christi edlem Leben" in den Herzen.

4. Asketische Reaktion. Die asketische Reaktion, in erster Linie die negative, ist von Männern vertreten, die von einem tiefen Gefühl des Verderbnisses ihrer Zeit ergriffen sind und sich in Klagen über die Mängel des damaligen Protestantismus ergehen.

Gleichzeitig wollen sie gute Protestanten sein und sprechen oft von ihrem Festhalten an den protestantischen Bekenntnisschriften, namentlich an der Augsburger Konfession und der Konkordienformel. Ihr Widerspruch, ihre negative Kritik soll nicht gegen den Protestantismus an und für sich gerichtet sein, sondern nur gegen den damaligen Protestantismus, der als entartet angesehen wird.

Aber diese asketische Reaktion bleibt durchaus nicht stehen bei der bloßen Klage oder der negativen Kritik. Sie tritt auch positiv verbessernd, als positive Reaktion auf. Sehen wir näher auf den Inhalt dessen, womit diese Männer die Mängel, welche sie in der Religiösität ihrer Zeitgenossen fanden, ausbessern wollten, so wird sich zeigen, daß ihre orthodoxen Gegner kaum unrecht hatten, wenn sie dieselben katholischer oder „papistischer" Sympathien beschuldigten. Denn die Mittel zur Abhülfe dieser Gebrechen, auf die sie hinweisen, sind mehr katholisch als protestantisch.

---

[1]) Johann Arndt, Das wahre Christentum, übersetzt Bergen 1868, S. 31.
[2]) Ebend. 653, 655, 659.

Ein Blick auf die Predigten des Johann Arndt wird dieses — instar omnium — beweisen.

Den Inhalt des ersten Buches vom „wahren Christentum“ faßt Arndt zusammen in der Entwicklung des Satzes, daß „das ganze Christentum in der Wiederbelebung des Ebenbildes Gottes und in der Vernichtung des Satansbildes im Menschen besteht“.[1]) Dazu wird, wie wir schon sahen, die Einpflanzung des „lebendigen, wirksamen Glaubens“ und die Aneignung des edlen Lebens Christi verlangt. In dem lebendigen oder wirksamen und tätigen Glauben und in der Nachfolge Christi besteht auch die wahre, lebendige Christuserkenntnis. „Auf dieser Erneuerung in Christus beruht alles.“ Kurz: die Vereinigung mit Christus durch den lebendigen Glauben, die Erneuerung in Christus durch Abtötung des alten Menschen ist Zweck und Ziel dieser Schriften.[2])

Im elften Kapitel des dritten Buches wird der Satz entwickelt, daß Gott allein das Licht der Seele ist und von innen heraus scheint durch christliche Tugenden und gute Werke. Ein Mensch muß allem entsagen, was nicht Gott selbst ist, sich selbst und allen Geschöpfen. „Gott der Herr wendet allen Fleiß an, um eine solche Seele zu sammeln, sie von den Geschöpfen loszureißen und sie wieder an sich zu ziehen, damit er sein edles und göttliches Werk in ihr vervollkommnen könne.“ „Die Seele des Menschen ist zwischen Zeit und Ewigkeit gestellt; wendet sie sich der Zeit zu, so vergißt sie die Ewigkeit und alles, was Gott zugehört, bleibt ihr fern. Wendet sie sich aber der Ewigkeit zu, dann vergißt sie die Geschöpfe, opfert ihre Freiheit und gelangt zu Gott.“ „Sollte nicht ein wahrer Christ wenigstens einmal täglich die wahre Seelenspeise, welche Gott selbst ist, genießen?“ „Wenn die Liebe zu den Geschöpfen hinausgeht, geht die Liebe zu Gott hinein. Dann nähert sich der Mensch Gott und verläßt die Welt ... geliebt von allen Engeln und Heiligen ... Ja, alle Heiligen und alle Engel haben so große Freude an unserer Gottesfurcht und unseren guten Werken, daß kein Mund es aussprechen kann.“[3])

Arndt schildert die geistige Verlobung und geistige Vermählung der gläubigen Seele mit Christus dem Herrn. „Welche Liebe, welch brennendes Verlangen, welche liebliche Unterredungen, welch züchtiger Kuß, wenn der Heilige Geist herabkommt, wenn der Tröster die Seele überschattet, wenn die Weisheit redet und die Liebe sie freundlich umarmt! Dann wird die Seele zu einem Tempel Gottes, zum Sitz der

---

[1]) Ebend. S. 145 ff. — [2]) Ebend. 659, 662, 664.
[3]) Ebend. 409, 412, 413, 414.

Weisheit, zur Wohnung der Keuschheit, zur Arche des Bundes, zum Zelte der Heiligkeit, zur Kammer des Bräutigams, zu einem geistigen Himmel, zu einem gesegneten Acker, zum Heim der Geheimnisse, zu einer geliebten Braut, zu einem lieblichen Garten, zu einer Brautkammer und zu einem wohlriechenden und mit schönen Tugendblumen besäten Paradiesgarten, in den sich der Herr aller Engel und der König der Ehre begibt, um sich zu vermählen mit der herzgeliebten Braut, die von Liebe krank ist, geschmückt mit den Blumen heiliger Sehnsucht, geziert mit den Granatäpfeln der Tugend, in Erwartung dessen, den ihre Seele liebt, wenn er in seinem Schmucke hervortritt. Sie erglänzt mit der Krone eines reinen Gewissens, angetan mit dem schneeweißen Kleide der Keuschheit und geziert mit den kostbaren, edlen Perlen der guten Werke." [1]) Diese Stelle ist sehr bezeichnend.

Auch Arndt klagt über Mangel an Einheit in der Lehre und über die ewigen Lehrstreitigkeiten. Was ist da zu tun? Er antwortet: Der Teufel ist nie vor einem scharfsinnigen Disputator geflohen, aber vor einem heiligen Manne ist er oft geflohen. Wer in der Liebe groß ist, veranlaßt keine Ketzerei. [2])

Durch diese und vielfache ähnliche Aussprüche bei Arndt und den übrigen protestantischen Asketikern des Jahrhunderts erhalten wir eine sehr deutliche Antwort auf die Frage, was diese Männer mit ihrer Predigt wollten. Zwei Dinge ergeben sich hieraus klar:

Erstens, daß das, was sie wollten, nicht in Einklang zu bringen ist mit dem, was Luther wollte.

Demnächst, daß ihr christliches Ideal der Glaubenseinheit besser mit dem des katholischen Mittelalters als mit dem der „Reformation" übereinstimmt.

Hätte man an Luther die Frage gerichtet, welche Arndt sich selbst vorlegt: „Worin besteht das ganze Christentum?", so wäre es ihm sicher nicht eingefallen, so zu antworten wie Arndt. Infolge seines Hauptgedankens hätte er sicher antworten müssen: Das ganze Christentum besteht in der Rechtfertigung durch den Glauben allein ohne die Werke des Gesetzes, also in etwas Objektivem: in der durch Christi Erlösung vermittelten objektiven Anrechnung der Gerechtigkeit Christi oder Nachlassung der Sünden.

Arndt dagegen antwortet: Das ganze Christentum besteht in der Erneuerung des Gottesbildes im Menschen — also in etwas Subjektivem. Hiermit will er keineswegs die Bedeutung und den Wert

---

[1]) Ebend. S. 585. Vergl. S. 596, 597, 647 ff. u. a. Stellen.

[2]) Ebend. 657, 658, 661.

Ein Blick auf die Predigten des Johann Arndt wird dieses — instar omnium — beweisen.

Den Inhalt des ersten Buches vom „wahren Christentum“ faßt Arndt zusammen in der Entwicklung des Satzes, daß „das ganze Christentum in der Wiederbelebung des Ebenbildes Gottes und in der Vernichtung des Satansbildes im Menschen besteht“.[1]) Dazu wird, wie wir schon sahen, die Einpflanzung des „lebendigen, wirksamen Glaubens“ und die Aneignung des edlen Lebens Christi verlangt. In dem lebendigen oder wirksamen und tätigen Glauben und in der Nachfolge Christi besteht auch die wahre, lebendige Christuserkenntnis. „Auf dieser Erneuerung in Christus beruht alles.“ Kurz: die Vereinigung mit Christus durch den lebendigen Glauben, die Erneuerung in Christus durch Abtötung des alten Menschen ist Zweck und Ziel dieser Schriften.[2])

Im elften Kapitel des dritten Buches wird der Satz entwickelt, daß Gott allein das Licht der Seele ist und von innen heraus scheint durch christliche Tugenden und gute Werke. Ein Mensch muß allem entsagen, was nicht Gott selbst ist, sich selbst und allen Geschöpfen. „Gott der Herr wendet allen Fleiß an, um eine solche Seele zu sammeln, sie von den Geschöpfen loszureißen und sie wieder an sich zu ziehen, damit er sein edles und göttliches Werk in ihr vervollkommnen könne.“ „Die Seele des Menschen ist zwischen Zeit und Ewigkeit gestellt; wendet sie sich der Zeit zu, so vergißt sie die Ewigkeit und alles, was Gott zugehört, bleibt ihr fern. Wendet sie sich aber der Ewigkeit zu, dann vergißt sie die Geschöpfe, opfert ihre Freiheit und gelangt zu Gott.“ „Sollte nicht ein wahrer Christ wenigstens einmal täglich die wahre Seelenspeise, welche Gott selbst ist, genießen?“ „Wenn die Liebe zu den Geschöpfen hinausgeht, geht die Liebe zu Gott hinein. Dann nähert sich der Mensch Gott und verläßt die Welt ... geliebt von allen Engeln und Heiligen ... Ja, alle Heiligen und alle Engel haben so große Freude an unserer Gottesfurcht und unseren guten Werken, daß kein Mund es aussprechen kann.“[3])

Arndt schildert die geistige Verlobung und geistige Vermählung der gläubigen Seele mit Christus dem Herrn. „Welche Liebe, welch brennendes Verlangen, welche liebliche Unterredungen, welch züchtiger Kuß, wenn der Heilige Geist herabkommt, wenn der Tröster die Seele überschattet, wenn die Weisheit redet und die Liebe sie freundlich umarmt! Dann wird die Seele zu einem Tempel Gottes, zum Sitz der

---

[1]) Ebend. S. 145 ff. — [2]) Ebend. 659, 662, 664.
[3]) Ebend. 409, 412, 413, 414.

Weisheit, zur Wohnung der Keuschheit, zur Arche des Bundes, zum Zelte der Heiligkeit, zur Kammer des Bräutigams, zu einem geistigen Himmel, zu einem gesegneten Acker, zum Heim der Geheimnisse, zu einer geliebten Braut, zu einem lieblichen Garten, zu einer Brautkammer und zu einem wohlriechenden und mit schönen Tugendblumen besäten Paradiesgarten, in den sich der Herr aller Engel und der König der Ehre begibt, um sich zu vermählen mit der herzgeliebten Braut, die von Liebe krank ist, geschmückt mit den Blumen heiliger Sehnsucht, geziert mit den Granatäpfeln der Tugend, in Erwartung dessen, den ihre Seele liebt, wenn er in seinem Schmucke hervortritt. Sie erglänzt mit der Krone eines reinen Gewissens, angetan mit dem schneeweißen Kleide der Keuschheit und geziert mit den kostbaren, edlen Perlen der guten Werke." [1]) Diese Stelle ist sehr bezeichnend.

Auch Arndt klagt über Mangel an Einheit in der Lehre und über die ewigen Lehrstreitigkeiten. Was ist da zu tun? Er antwortet: Der Teufel ist nie vor einem scharfsinnigen Disputator geflohen, aber vor einem heiligen Manne ist er oft geflohen. Wer in der Liebe groß ist, veranlaßt keine Ketzerei. [2])

Durch diese und vielfache ähnliche Aussprüche bei Arndt und den übrigen protestantischen Asketikern des Jahrhunderts erhalten wir eine sehr deutliche Antwort auf die Frage, was diese Männer mit ihrer Predigt wollten. Zwei Dinge ergeben sich hieraus klar:

Erstens, daß das, was sie wollten, nicht in Einklang zu bringen ist mit dem, was Luther wollte.

Demnächst, daß ihr christliches Ideal der Glaubenseinheit besser mit dem des katholischen Mittelalters als mit dem der „Reformation" übereinstimmt.

Hätte man an Luther die Frage gerichtet, welche Arndt sich selbst vorlegt: „Worin besteht das ganze Christentum?", so wäre es ihm sicher nicht eingefallen, so zu antworten wie Arndt. Infolge seines Hauptgedankens hätte er sicher antworten müssen: Das ganze Christentum besteht in der Rechtfertigung durch den Glauben allein ohne die Werke des Gesetzes, also in etwas Objektivem: in der durch Christi Erlösung vermittelten objektiven Anrechnung der Gerechtigkeit Christi oder Nachlassung der Sünden.

Arndt dagegen antwortet: Das ganze Christentum besteht in der Erneuerung des Gottesbildes im Menschen — also in etwas Subjektivem. Hiermit will er keineswegs die Bedeutung und den Wert

---

[1]) Ebend. S. 585. Vergl. S. 596, 597, 647 ff. u. a. Stellen.

[2]) Ebend. 657, 658, 661.

dieser objektiven Versöhnung an und für sich leugnen, noch die Unentbehrlichkeit dieses Objektiven verkennen. Aber gewiß will er sagen, die Heiligung sei so wichtig, daß man keine Bezeichnung für das ganze Christentum geben kann, ohne daß sie dieses subjektive Moment als die erstrebte Hauptsache des Erlösungswerkes enthält.

Anderseits könnte Luther von seinem Standpunkte aus nicht mit Arndt sagen, die „Summe" der christlichen Lehre sei, was er oft bezeichnet als „die Aneignung des edlen Lebens Christi", sondern die Aneignung des rechtfertigenden Glaubens an Christus.

Würde man Luther fragen, worin dieser rechtfertigende Glaube besteht, so müßte er antworten, daß er hauptsächlich das Organ, die Hand sei, die nicht Christi Leben, sondern die Verdienste Christi ergreift und sich aneignet, wodurch unsere Sünde, ohne wegzufallen, vor Gottes gerechtem Blick als unter einem Mantel verdeckt wird. Arndt dagegen antwortet, der rechtfertigende Glaube sei jener, der sich Christus ganz aneignet, sowohl seine Verdienste als sein edles Leben, nicht der tote, sondern der lebendige Glaube, der das edle Leben Christi in uns offenbart durch die guten Werke der Liebe — ganz gemäß der alten Lehre der Kirche von dem durch die Liebe geformten Glauben (fides caritate formata). Dadurch würde er offenbar in Streit mit Luther geraten, der so oft in seinen Schriften (z. B. in seiner Erklärung zum Galaterbriefe), besonders aber nach der Unterredung in Regensburg, in sehr auffallender Weise erklärt hatte, daß alle Rede von dem rechtfertigenden Glauben als einem lebendigen und wirksamen Glauben elendes Geschwätz, „ein elender geflickter Notel" sei.

Dieses dürfte genügen, um zu zeigen, daß die protestantische Asketik des 17. Jahrhunderts selbst in dem Punkte, welchen alle Protestanten als die große Hauptsache betrachten, in der Lehre von der Rechtfertigung und dem rechtfertigenden Glauben, „reaktionär", mehr katholisch als protestantisch ist.

Weiter: Hätte man Luther gefragt, was die Christen in kirchlicher Einigkeit und Einheit sammeln und so ein Mittel werden sollte, um die gegenseitigen Streitigkeiten zu schlichten, so hätte er gewiß neben seiner Lehre vom „Glauben allein" geantwortet: „Die Bibel allein" und zwar die Bibel, von Luther im Lichte seines „reinen Evangeliums" erklärt. Arndt dagegen antwortet, nicht daß wir die Bibel entbehren können, sondern daß diese uns nur sammeln kann, wenn sie im Geiste praktischer Frömmigkeit und Liebe gebraucht wird. Gewiß ist diese Antwort nicht erschöpfend und auch nicht bestimmt, es zu sein. Aber lutherisch ist sie gerade auch nicht. Besonders ist seine Warnung gegen

„eigne Klugheit" in der Auslegung ein Fingerzeig, der mehr in katholischer als protestantischer Richtung geht.

Ebenso wenig lutherisch ist die Ermahnung dieser Asketik, sich selbst und allen Geschöpfen zu entsagen, die Welt zu verlassen, zu Gott umgewandelt zu werden, und ihre begeisterte, von überströmendem Bilderreichtum strotzende Schilderung der geheimnisvollen Vermählung der Seele mit ihrem himmlischen Bräutigam. Eher sollte man meinen, man hätte eine Betrachtung von Meister Eckardt oder eine Predigt von Tauler vor sich, als die Aeußerungen eines nüchternen Protestanten. Die Welt verlassen, um Hochzeit zu feiern in überweltlichem und übersinnlichem Jubel und zu Gott umgewandelt zu werden! Für Luther lag es näher, das andere Prinzip hervorzuheben, das gewiß auch seine volle Berechtigung hat, nämlich daß wir, ohne die Welt zu verlassen und die Sinne den Geschöpfen zu verschließen, in der Welt fromm leben und die Geschöpfe zur Ehre Gottes gebrauchen sollen.

Arndt beklagt sich in einem Briefe vom 29. März 1629 über „Verleumdungen gegen seine Bücher vom wahren Christentum." [1]) Die strenggläubigen Lutheraner wittern hier eine Luft, die äußerst verschieden war von der, an welche sie innerhalb des „reinen Evangeliums" Luthers gewohnt waren. Sie fanden in seinen Büchern „Papismus", „Synergismus," oder wenigstens „Osiandrismus" und „Mysticismus". Wir finden das gar nicht so auffallend. Ebensowenig tat es ein damaliger katholischer Prälat, der „erstaunt darüber war, daß ein lutherischer Ketzer so geistlich schreiben konnte wie Arndt". [2]) Aber man ging weiter. Dr. Kramer fand heraus, daß er nach Art der Mönche (?) das Christentum nur (!) als ein Beispiel, nicht als Geschenk und Gabe dargestellt wissen will. [3]) Und der jüngere Osiander (Lukas) entdeckte, daß sein (Arndts) wahres Christentum ein Buch aus der Hölle war. [4]) So wenig Gnade fand dieses Buch in den Augen der lutherischen Orthodoxie — der beste Beweis für den „reaktionären" Charakter dieser Christentumsverkündigung. Das hat jedoch nicht verhindert, daß diese Predigt mit ihrer mittelalterlichen Frommheit durch Uebersetzungen und zahllose Auflagen ihren Weg in die ganze protestantische Welt gefunden und im Sinne einer „stillen Reformation" (d. h. Reaktion) einen Einfluß ausgeübt hat, wie vielleicht keine andere aus protestantischem Munde.

Nach dem Vorhergehenden dürfte erwiesen sein, daß dieser Einfluß reaktionärer Natur gewesen ist. Es ist die gemeinchristliche Moral,

---

[1]) Ebend. 639. — [2]) Arnold, a. a. O. 943. — [3]) Arndt, a. a. O. 647 ff.
[4]) Hagenbach, Der evangelische Protestantismus, übersetzt Kopenhagen 1861, I, S. 389.

es ist die Stimme des Gewissens, welche gegen das einseitige, aber echt lutherische Prinzip von der nur angerechneten Gerechtigkeit reagiert. Wenn man in späterer Zeit sich Arndt, Scriver und die übrigen lutherischen Asketiker jenes Zeitraumes als Vertreter der reinen Lehre aneignet, ohne die Reaktion zu wittern, so kommt das zweifelsohne daher, daß man sich nach und nach an die Vorstellung gewöhnt hat, alle christliche Vollkommenheit sei in diesem Luthertum zu finden, dessen Name auf der Fahne der verschiedensten Parteien und Geistesrichtungen geschrieben steht. Schon im 17. Jahrhundert konnte, wie erwähnt, ein Verfasser schreiben, daß Martinus, wenn er damals von seinem Grabe heraus hätte sehen können, sich in den Parteien kaum zurecht gefunden oder gewußt hätte, wohin er sich wenden müßte, um sein wahres Luthertum zu finden; heutzutage würde seine Verlegenheit vollständig sein. Ueberall der Name Luthers, aber kaum irgendwo seine „reine Lehre".

Jeder, der mit der Sprache der mittelalterlichen Mystiker etwas vertraut ist, kann Johann Arndt nicht lesen, ohne lebhaft an Eckhardt, Suso, Ruysbroek, Tauler, Thomas von Kempis und die Homilien, Plenarien, Sterbebüchlein des 15. Jahrhunderts, dessen Schatzkassen, Paradiesgärten, Seelenspiegel, Beichtspiegel, Granatäpfel usw. erinnert zu werden.

Bezeichnend für die diesbezügliche große Sympathie Arndts ist seine große Liebe zum alten, deutschen, christlichen Theologen, der zu uns kommt „in einem alten und rauhen Bauernkittel", d. h.: in einer alten, groben deutschen Sprache, nämlich der Verfasser der „deutschen Theologie". Das Buch steht auf der Höhe der Mystik von Eckhardt und Tauler. Bekanntlich hat Luther es in seiner ursprünglichen Liebe zur Mystik herausgegeben (1516—1518). Was jedoch Arndt in diesem Buche interessierte, war nicht das, was später den Mittelpunkt der lutherischen Lehre machte, die vermittelst des werklosen Glaubens angerechnete Gerechtigkeit. Arndt hat selbst gesagt, was ihn zu diesem alten Theologen hinzieht, sei, die Lehre Christi ins Leben umzusetzen oder wie Christus in uns leben und Adam in uns absterben soll. [1]) Und wenn wir bei jenem Mystiker (wahrscheinlich Ende des 14. Jahrhunderts) von „dem vergotteten Menschen . . . der durchlichtet oder durchglanzet ist mit dem ewigen oder göttlichen liechte und entzunt oder entbrant mit ewiger und göttlicher liebe", von Verzichtleistung auf uns selbst und auf alle Geschöpfe, von der Nachfolge Christi usw. lesen, dann hat alles dieses einen sehr deutlichen Widerklang bei den lutherischen Asketikern des 17. Jahrhunderts und nicht am wenigsten bei Arndt.

---

[1]) Joh. Arndt, a. a. O. 660 ff.

Wäre es unsere Absicht, die Geschichte der asketischen Reaktion überhaupt zu schreiben, so müßten wir fortfahren mit Philip Jacob Spener und dem Pietismus, der zu einer reaktionären Großmacht im Protestantismus geworden ist. Aber dieser gehört zum wesentlichen Teile dem folgenden Jahrhundert an und liegt deshalb außerhalb unseres geschichtlichen Rahmens.

Den reaktionären Charakter des Pietismus erkannte man damals besser als jetzt. Man hatte sich noch nicht daran gewöhnt, alles echt Christliche als echt lutherisch zu bezeichnen. Deshalb hatte der Pietismus einen schweren Kampf mit der lutherischen Orthodoxie zu bestehen. Der ehrliche Löscher muß „wegen seiner Stellung und seines Gewissens" vom Pietismus erklären, er habe eine Lehre und eine Praxis, die wahrlich der reinen Lehre von der Rechtfertigung Schaden zufügt.[1]) Schelvig zu Danzig fand (gemäß seinem Buche Itinerarium antipapisticum von 1695) 150 Irrtümer bei Spener und die theologische Fakultät in Wittenberg 264.[2])

Man hat allerdings Grund, die rohe Form zu beklagen, womit die Orthodoxie ihren Unwillen gegen so edle Männer wie Scriver, Arndt und Spener an den Tag legt. Aber man kann es den Wächtern dieser Orthodoxie eigentlich nicht verdenken, wenn sie mit mißtrauischen Blicken auf das Interesse sahen, welches solche Männer dem kranken Mann zeigten und die Mittel, welche sie zu seiner Heilung vorschlugen. Man wird unwillkürlich an die Fabel des Aesop von der kranken Henne erinnert, welche auf die mitleidigen Fragen der Katze betreffs ihrer Gesundheit antwortete: „Es geht mir sehr wohl, wenn du mir nur vom Leibe bleiben willst."

So damals. Jetzt dagegen, wo man sich daran gewöhnt hat, alle moralisch unentbehrlichen Momente der Reaktion als notwendige Bestandteile des reformatorischen Lehrbegriffes aufzufassen, so verschiedenartig, ja widerspruchsvoll diese Ideen auch sein mögen im Verhältnis zu den echten Grundprinzipien der Reformation, kann man sich schwer von dem reaktionären Charakter des Pietismus (sowie ähnlicher Erscheinungen) eine Vorstellung machen. Dieses hat zum großen Schaden für die klare, korrekt historische Auffassung der Reformation und ihrer Voraussetzungen, namentlich in der kirchlichen Theologie des 15. Jahrhunderts und in ihren Folgen im 16. und 17. Jahrhundert gewirkt. Wir bemerken jedoch, daß es protestantische Theologen mit klarerem Blick für die Geschichte und mit einem mehr selbständigen Urteil gibt. Sogar ein so ausgeprägter Lutheraner wie Professor

[1]) Kahnis, a. a. O. I 222. — [2]) Ebend. 219; 264.

Kahnis kann die Bemerkung über die protestantische Reaktion des 17. Jahrhunderts nicht zurückhalten: „Es läßt sich nicht leugnen, daß jener Zug nach dem Alten und Festen, der damals durch die lutherische Kirche ging, mit sich brachte, daß nicht wenige Lutheraner mehr zu den Römischen als zu den Calvinisten hinneigten". [1])

5. Theosophische Reaktion. Im Anfange des 17. Jahrhunderts erschienen die Schriften Valentin Weigels nach dem Tode des Verfassers.

Man findet bei ihm nicht nur Schwärmerei, sondern auch lebenskräftige Elemente einer frommen moralischen Reaktion gegenüber der protestantischen Einseitigkeit seiner Zeit. So heißt es im dritten Teile seiner Postille: „Es ist ein außerordentlicher Irrtum bei den falschen Christen, daß sie einen anderen das Gesetz erfüllen, leiden und sterben lassen, sie selbst aber wollen ohne Buße mit der nur angerechneten Gerechtigkeit zufrieden sein. Nein, es ist wahrlich nichts nützlich von außen; wie du dich auch drehst, nach oben oder nach unten, das Leben Christi in dir muß es tun, der in dir wohnende Christus, nicht der, welcher außerhalb dir bleibt." [2]) „Ohne Anstrengung sich auf die Verdienste Christi verlassen, heißt auf seine Kosten schwelgen." [3])

Wir wollen uns hier nicht auf die gnostisch-mystischen Phantastereien Weigels einlassen. Für uns hat er wesentlich nur Bedeutung als Vorläufer des Jakob Böhme, des Hauptvertreters der Theosophie im 17. Jahrhundert.

Dieser Mann konnte sich infolge seiner ganzen Individualität nicht zufrieden fühlen bei der neuen Scholastik der lutherischen Orthodoxie. Ihrem Inhalte nach war sie ihm zu dualistisch und der Methode nach zu formalistisch. Er konnte nicht ein System in sich aufnehmen, das nicht wenigstens nach einer tieferen Auffassung der Einheit des Daseins suchte, einer Einheit innerhalb des ontologischen und bleibenden Gegensatzes zwischen Gott und der Welt. Man blieb zu viel stehen bei dem Gegensatz zwischen Gott als naturlosem Geist und der Welt als geistloser Natur. Ist Gott der Absolute, dann muß er alles gültige Dasein, Geist sowohl als Natur, repräsentieren. Deshalb muß es nach Böhme in Gott nicht eine geschöpfliche, sondern eine übergeschöpfliche Physis geben. Und ist die Welt ein Werk des göttlichen Gedankens, seine „Idee", ein Werk, das nach Darstellung der Bibel „sehr gut" ist, und worüber er, wie Platon sagt, sich freuen konnte, als er es fertig sah, dann muß die Welt, wie derselbe Plato (im Timäos) sagt, gott-

---

[1]) Kahnis, a. a. O. S 83. — [2]) Valentin Weigel, Postille III, S. 15, 16. Walchs Ausgabe S. 1054. — [3]) Ebend. S. 235.

ebenbildlich sein. Die Quelle der Freude Gottes über die Welt muß darin liegen, daß er etwas von sich selbst in ihr sieht. Sie muß ein Moment von Geist, vom Geiste Gottes besitzen. Die höchste Gottesebenbildlichkeit ist die göttliche in Christus. Aber auch der Mensch ist gottesebenbildlich. Die Gottesebenbildlichkeit ist im Anfange der Schöpfung angelegt und ist die höchste in der Kreatürlichkeit. Aber sie wird erst vervollkommnet durch die Vereinigung des Menschen mit Gott, durch den, welcher in besonderer Weise das Ebenbild Gottes ist, durch Christus. Aber dadurch wird die Gottesebenbildlichkeit mehr als Ebenbildlichkeit. Sie wird überebenbildlich. Durch den Menschen als ihren Vertreter wird die Welt „der göttlichen Natur" teilhaftig, und auf diese Weise gelangen wir zum Begriff von der Einheit Gottes und der Welt, welche das Ziel des theosophischen, mitunter stark an Pantheismus erinnernden Gedankens ist.

In gewöhnlicher Sprache wiedergegeben dürfte dieses der religiöse Hauptinhalt der formlosen und chaotischen Darstellung des genialen Schuhmachers sein. Sehen wir ab von den Anklängen an den Pantheismus, welche das System enthält — wie wir es zu tun pflegen gegenüber der nicht weniger pantheisierenden Mystik, worin das eine Geschlecht nach dem anderen seine Erbauung gesucht und gefunden hat — so muß man sagen, daß das System der Ausdruck eines tiefergriffenen religiösen Gemütes ist, und daß das Ganze von christlichen Grundwahrheiten getragen wird. Sein Schüler Angelus Silesius schreibt:

Im Wasser lebt der Fisch, die Pflanze in der Erden,
Der Vogel in der Luft, die Sonn' am Firmament,
Der Salamander muß im Feu'r erhalten werden,
Und Gottes Herz ist Jacob Böhmens Element.

Aber selbst wenn die lutherische Orthodoxie bei Böhme ihre wesentlichen religiösen Grundgedanken dem Inhalte nach wiederfinden kann, so muß man doch sagen, daß die Methode, wonach er sie hervorbringt, verschieden ist. Jene Orthodoxie hat in ziemlich geistloser äußerlicher Weise ihre überlieferten Gedanken gesammelt, klassifiziert und schematisiert, gleichwie man Perlen auf eine Schnur zu ziehen pflegt. Die Theosophie dagegen sucht die Gedanken auf dem Wege religiöser Intuition und durchdringt sie mit Spekulation, wodurch die Ideen vereinigt werden, nicht nur mechanisch, sondern wesentlich zugleich organisch. Besonders durch seine dialektische Methode, welche die Einheit und darin die höhere Wahrheit durch Gegensätze sucht, ist Böhme ein Bahnbrecher für die neuere Philosophie geworden.

Mit der Mystik dürfte wohl die Theosophie am meisten verwandt sein und mit der von der Mystik beeinflußten asketischen Reaktion.

Aber ihrem Inhalte nach nimmt sie bestimmt Abstand von der ganzen Mystik wegen ihrer viel universaleren Betrachtung des Daseins. Die Mystik bleibt praktisch stehen bei dem dualistischen Gegensatze zwischen Geist und Natur. Was sie will, ist Geist, während die Natur das ist, dem man entsagen soll, oder welchem der Christ seine Sinne verschließen soll. Die Theosophie will — monistisch — beide Teile unter einem einheitlichen Ueberblick sammeln. Tauler wandelt an einem schönen Maitage voll Farben, Duft und Gesang durch den Klostergarten. Aber er zieht die Kutte über, weil die Natur ihn in seinen geistlichen Betrachtungen nur stören kann. Böhme wandelt auf Wiesen und erfreut sich der Lilien des Feldes und der Vögel des Himmels; denn die ganze Natur spricht zu ihm von Gott. Die Scheu vor der Natur finden wir wieder in höherem Grade in der mystisch beeinflußten Asketik, vielleicht besonders im Pietismus. Das rein Natürliche, und in Verbindung damit das rein Menschliche, ist auch hier gerade das, worauf man verzichten soll. Spener konnte nie eine Sünde aus seiner Kindeszeit vergessen. Als zwölfjähriges Kind hatte er nämlich einmal — das einzige Mal in seinem Leben — getanzt! Die beiden genannten Richtungen entbehren jenes Momentes von Spekulation, Dialektik und Intuition, welche wesentlich sind für die theosophische Methode.

Martensen spricht in seinem in manchen Beziehungen ausgezeichneten Buche von Jacob Böhme über „dessen hervorragende Bedeutung für die protestantische Theologie", besonders dadurch, daß er die spekulativen Dogmen, welche die Reformation nur traditionell vom Katholizismus herübergenommen, wieder aufnahm.[1]) Er hat recht. Aber wohl kaum so, wie er es gemeint hat. Böhme will zwar (gleichwie Arndt, Spener und andere) Lutheraner sein. Eine neue Sekte hat er nie stiften wollen, und oft geht er in seinen Schriften angriffsweise vor gegen den „Papismus", der in seinen Augen Babel ist. Aber wohl zu beachten, wenn er so oft von Babel spricht, dann denkt er nicht weniger an die damalige protestantische „Kirche" als an die katholische. Und wenn er sie durch Wiederaufnahme katholischer Ideen reformieren will zu dem Zweck, daß sie dadurch mehr lutherisch werde, so hat er damit ein für jeden Protestantismus gefährliches Element hineingebracht. Seine „hervorragende Bedeutung" dürfte dieses Element, nicht wie Martensen meint, zum Aufbau der protestantischen Theologie, sondern mehr als ein Sprengstoff haben. Denn nicht gleichartige Faktoren werden eingeführt, sondern ganz ungleichartige.

[1]) Martensen, Jacob Böhme, Kopenhagen 1881 S. 31.

Wir denken hierbei nicht nur und nicht wesentlich an die verhältnismäßig mehr untergeordneten katholischen Sympathien, wie praktisch wichtig und erbaulich diese auch an und für sich sein mögen, z. B. die Sympathie Böhmes für die Lehre vom Gebete für die Verstorbenen (welche, konsequent durchgeführt, zum Glauben ans Fegfeuer führen muß) und sein Glaube an die Macht der Heiligen, um Wunder auf Erden zu vermitteln. Aber wir denken an seine Bestimmung des eigentlich Zentralen im ganzen Christentum. Gemäß seinem ganzen System konnte es nicht das werden, was im echten Protestantismus zentral ist, nicht die Rechtfertigung durch den Glauben allein ohne die Werke des Gesetzes, kraft einer nur angerechneten Rechtfertigung, überhaupt nicht etwas rein Imputatives, sondern eine immanente Wirklichkeit, Wiederherstellung der wirklichen Lebensgemeinschaft mit Gott durch Aneignung Christi und dessen lebendigmachenden Geistes und seines heiligmachenden Lebens, wobei die wirkliche Gottesebenbildlichkeit bei Böhme vielleicht in noch höherem Grade als bei Arndt eine hervorragende Rolle spielt. Das heuchlerische Babel lehrt jetzt, daß unsere Werke nichts verdienen,[1]) sondern daß Christus uns von Tod und Hölle erlöst hat, und daß wir nur zu glauben brauchen, um gerechtfertigt zu werden. „Der Mantel des Leidens und der Genugtuung Christi, womit man nun den Menschen umhüllt, wird vielen ein Strick und ein Höllenfeuer werden, in der Weise, daß man sich nur der Genugtuung Christi erfreuen, den Schalk aber doch beibehalten will.“ [2])

Daß solche Anschauungen dazu dienen sollten, die Glut des „reinen Evangeliums“ von neuem zu beleben, ist weniger wahrscheinlich, als daß sie als kräftiges Mittel zum Löschen dienen konnten. Es darf uns nicht wundern, daß die Wächter jenes „reinen Evangeliums“ zu jener Zeit mißvergnügt waren, wenn man auch wünschen könnte, sie hätten ihr Mißvergnügen in mehr rücksichtsvoller Weise an den Tag gelegt, sowohl zu Lebzeiten Böhmes, als nach seinem Tode. Die Sekte Böhmes — heißt es — sei in der Tat teuflisch, unter die neuesten Auswürfe des teuflischen Geistes zu rechnen. Zu ihrem Urheber habe sie den Vater der Lüge, den teuflischen Geist. Auf sein ernstes Gebet hin um Sicherheit im Glauben sei Böhme von Gott mit Irrtum bestraft worden, seine Lehre sei vom teuflischen Verführer gekommen usw.[3]) Der unermüdlichste Plagegeist seines Lebens war Gregorius Richter,

---

[1]) Babel kann daher hier nur den damaligen Protestantismus bedeuten.

[2]) Jac. Böhme, Von der Menschwerdung Jesu Christi, II. Teil, Kap. 7, § 15.

[3]) Arnold, a. a. O. S. 1154.

Prediger zu Görlitz. Er hat in einer kleinen Schrift gründlich bewiesen, daß der Schuhmacher „mit seinem Schusterpech, Satanswerkzeug und grausamen Irrtümern als ein Feind des reinen Evangeliums aufgetreten war". [1])

Böhme wurde mit seiner Familie von Ort zu Ort vertrieben. Seine Feinde sorgten dafür, daß er als ein edles Glied den Martyrern für die Reaktion des Gewissens gegen eine unnatürliche Lehre, wie ein Mensch vor Gott gerecht und selig wird, eingereiht werden konnte.

Trotz allen Widerstandes hat Jacob Böhme sowohl für Philosophie als Theologie „hervorragende Bedeutung" erlangt. So besonders durch Männer wie Schelling, Hegel, Oetinger, Franz Baader. Aber sein Einfluß geht entschieden nicht in protestantischer, sondern in katholischer Richtung. So wurde der als Dichter berühmte Angelus Silesius (Johannes Scheffler) katholisch unter dem Einfluß der Schriften von Jakob Böhme.

6. Synkretistische Reaktion. Diese ist insofern eine deutlichere Erscheinung wie die Reaktion, welche wir bisher kennen gelernt haben, als deren Männer weniger in dem Irrtume befangen sind, orthodoxe Lutheraner zu sein. Sie ist viel friedlicher gesinnt, nicht nur den Reformierten gegenüber, sondern teilweise auch gegenüber der katholischen Kirche. Sie hat eine bewußte Neigung zur Union zwischen den streitenden Hauptparteien.

Ihre bewegende Kraft hatte diese Richtung besonders an Georg Calixt, dem berühmten Professor zu Helmstädt, der sehr ausgedehnte Verbindungen, so auch mit Hugo Grotius, hatte und großen Einfluß übte durch die Schule von Theologen, die er heranbildete. Dieser Einfluß hat sich nicht nur im 17., sondern auch teilweise im 18. Jahrhundert behauptet. Mit Recht ist hervorgehoben worden, daß dieser Mann, wenn auch in geringerem Maße, das für Deutschland war, was Dr. Pusey in der neueren Zeit für England gewesen ist, ein Pionier für Rom, der allerdings selbst in seiner protestantischen Gemeinschaft stehen blieb, dessen Theologie aber für viele ein wirksamer und entscheidender Wegweiser zur Kirche wurde.

Die ganze Entwicklung Calixts in seiner Kindheit und seiner Jugend mußte dazu beitragen, ihn auf seinen Beruf als Friedensapostel vorzubereiten. Vier Jahre brachte er auf Reisen in Deutschland, Belgien, England und Frankreich zu. Auf diesen Reisen machte er Bekanntschaft und schloß teilweise Freundschaft mit den Hauptheologen sowohl des reformierten als des katholischen Bekenntnisses. Besonders

[1]) Arnold, a. a. O. S. 1154.

während eines halbjährigen Aufenthaltes in Köln bot sich ihm Gelegenheit, katholische Theologie und katholisches Leben näher kennen zu lernen. Alles dieses erweiterte den Gesichtskreis des jungen Mannes, so daß ihm die Stube der lutherischen Orthodoxie zu eng wurde. Er hatte Interesse bekommen für alles, was gut war, ob es nun von der einen oder von der anderen Seite kam.

Zur Zeit seiner Ernennung zum Professor in Helmstädt war es Sitte, daß die antretenden Universitätsprofessoren das Versprechen gaben, ihre Kräfte und Kenntnisse zu benutzen, um Frieden zu stiften, ein Versprechen, das dem jungen Manne kaum schwer fiel, und das er sein ganzes Leben treu gehalten hat.

Frieden zu stiften zwischen den drei christlichen Hauptkonfessionen wurde die eigentümliche Aufgabe Calixts und seiner Schule, jenen Frieden, nach dem sich so viele sehnten unter der gegenseitigen rabies Theologorum der protestantischen Eiferer, und unter den Schrecken eines dreißigjährigen Religionskrieges, zweier Faktoren, die alles edlere Geistes- und Kulturleben zu verwüsten drohten.

Aber wie sollte dieser Friede zustande kommen?

Gemäß den Schriften Calixts[1]) hauptsächlich dadurch, daß man darüber einig wurde, das Hauptgewicht auf das Wesentliche im Christentum zu legen. Dieses Wesentliche aber, meinte er, fiele zusammen mit dem, was den verschiedenen Konfessionen gemeinschaftlich sei. Um dieses sollte man sich sammeln, anstatt, wie bisher, um das zu streiten, was verschieden und deshalb unwesentlich sei.

Wo finden wir dieses Wesentliche und Gemeinschaftliche ausgedrückt? Calixt antwortet: An erster Stelle im apostolischen Glaubensbekenntnisse. Um dieses mußte man sich also zuerst sammeln. Nun gibt es ja aber auch zugleich Lehren, die für die Kirche notwendig, aber in diesem Glaubensbekenntnisse nicht ausgedrückt sind. Wo finden wir diese?

Calixt antwortet: In der Bibel und in der altchristlichen Lehre der Kirche, d. h. in der Ueberlieferung der ersten christlichen Jahrhunderte. Was die Väter in jener Zeit angenommen, muß geglaubt werden, als sei es in der hl. Schrift enthalten.[2]) Calixt scheint wesentlich dem Traditionsbegriff gehuldigt zu haben, welcher in dem berühmten Commonitorium des Vincenz von Lerin, das er herausgab, dargelegt ist.

---

[1]) Disputationes XV de praecipuis Christi religionis capitibus. Helmst. 1611; 1658; Epitome Theologiae ib. 1661; Digressio de arte nova contra Nihusium ib. 1634; Desiderium et studium concordiae ecclesiasticae, ib. 1650.

[2]) Duo sunt principia: Divinae legis auctoritas, tum deinde ecclesiae catholicae traditio. Digressio de arte etc. Helmst. 1634 p. 49.

Um das in kirchlichem Sinne „eine Notwendige“ wollte der Synkretismus alle Hauptkonfessionen sammeln. Aber schon hier sehen wir, daß er nicht in gleichem Verhältnisse zu den nichtlutherischen Konfessionen steht, sondern daß seine Sympathien mehr zur katholischen als zur reformierten Seite hinneigen. Denn darüber war und ist aller Protestantismus mit sich selbst Rom gegenüber einig, daß es nur eine Norm oder Regel für alle christliche Erkenntnis gibt: „Die Bibel allein.“ Der Begriff von „zwei Prinzipien“ für christliche Erkenntnis ist spezifisch katholisch.

Aber der Synkretismus wendet sich auch gegen das andere reformatorische Hauptprinzip, „Der Glaube allein“, ganz nach katholischer Art. Denn es wird mit Nachdruck hervorgehoben, daß der Glaube, welcher zur Rechtfertigung verlangt wird, der in Liebe wirksame Glaube ist und keineswegs der Glaube in lutherischem Sinne, der Glaube „ohne Werke“ oder der Glaube als nur „empfangendes Organ“ für eine bloß angerechnete Gerechtigkeit. Calixt nahm den streng verworfenen Satz Georg Majors auf, daß die guten Werke notwendig seien zur Seligkeit. Sein Mitarbeiter Hornejus hielt „eine Disputation über die unbedingte Notwendigkeit des Glaubens zur Seligkeit“, womit „nicht jeder Glaube gemeint ist, sondern der in Liebe wirksame Glaube“.[1]) Dieses hat er später in weitläufigeren Schriften und zuletzt in einer Gesamtdarstellung entwickelt.[2])

Nicht nur damalige, sondern auch jetzige Lutheraner haben eingesehen, daß die calixtinische Reaktion einen offenen Bruch mit den reformatorischen Prinzipien und einen Schritt nach Rom hin bedeutet.

Dieses erhellt auch aus mehreren anderen Punkten in der Lehre Calixts, z. B. aus seiner Verwerfung der Lehre der Konkordienformel über die Allgegenwart des Leibes Christi und aus der Lehre von der gänzlichen Verdorbenheit der menschlichen Natur, aus seiner Lehre von der Erbsünde, aus seinen Zugeständnissen an die katholische Lehre betreffs des Meßopfers und des Primates des Papstes.

Calixt hatte viele Freunde unter den lutherischen Theologen an den deutschen Universitäten, besonders in Helmstädt. Aber auch bei den Reformierten hatte er Einfluß.

Der Synkretismus rief eine gewaltige Bewegung in der ganzen protestantischen Welt hervor, die sich in zwei Lager teilte, dafür oder dagegen. Die Bewegung ist ursprünglich, aber nichts weniger als unparteiisch, von dem heftigen lutherischen Streithelden Abraham Calov

---

[1]) Arnold, a. a. O. S. 1002. — [2]) Frankfurt a. M. 1648.

geschildert.[1]) Büscher, Prediger in Hannover, erklärte die Helmstädtschen Theologen, namentlich Calixt und Hornejus, für abtrünnig von dem lutherischen Bekenntnisse.[2]) Der sächsische Hof ließ eine Erklärung veröffentlichen, wonach die Anhänger der calixtinschen Schule als „unverbesserliche faule Glieder" aus der Kirche ausgestoßen werden.[3]) Die Orthodoxen bezeichnen die Lehre Calixts als einen Abfall von jedwedem Christentum, den geraden Weg zum Atheismus, eine Erfindung des Teufels, „viel gefährlicher und schädlicher als der unselige Calvinismus und das vom Teufel eingestiftete und verfluchte Papsttum"[4]). Die Helmstädter werden bezeichnet als Arianer, Socinianer, Pelagianer, Arminianer. Ihre Lehre ist nichts als Samaritanismus, Babelismus (!), Indifferentismus usw.[5]) Man brauchte die schlimmsten Schimpfworte, indem man sich „auf das Beispiel Lutheri berief, der auch so geschimpft hatte".[6]) „Der gute Vetter Calixt habe hundert Meilen lange Eselsohren, sei ein ungehobelter Bauer, ein Schweinehirt", usw.[7]) Herostratische Berühmtheit als Verläumder erlangte unter anderen Aegidius Strauch. Für ihn ist Calixt bald ein Esel, bald eine Schmeißfliege, bald der Rattenkönig der Philister, bald der Teufel selbst.[8]) Nach seinem Tode wird Calixt in einer akademisch theatralischen Vorstellung auf die Bühne geführt als ein glühender Drache mit Hörnern und Klauen.[9])

Es ist wenig erfreulich, in diesem theologischen Schlamm herumzuwühlen. Aber es hat sein eigentümliches Interesse. Was war es denn, was vor allem jene Wächter des Luthertums so in Harnisch brachte? Was war es denn hauptsächlich, was sie mit Ausdrücken bezeichneten, die hier übergangen sind, die aber der niedrigsten und plumpsten Terminologie entnommen sind? Was war es denn, wogegen sie wüteten mit all der Entrüstung, welche die „theologische Raserei" ihnen einflößen konnte?

Es war vor allen Dingen ganz derselbe „papistische Sauerteig", aus der alten Lehre der Mutterkirche von Sünde und Gnade, von Glauben und Werken herübergenommen, der allmählich, in aller Stille, durch eine stille Reformation das Luthertum selbst durchsäuert hat, und den sich jenes in einer solchen Weise angeeignet, daß mitunter jene

---

[1]) Historia Syncretistica. Gießen, 1682.
[2]) Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis. 1640.
[3]) Consensus repetitus fidei vere lutheranae. 1665.
[4]) Calov, Hist. Syncretist. p. 600 f. Vgl. sein System p. 1209.
[5]) Ibid. p. 592 ff. — [6]) Arnold, a. a. O. S. 1004. — [7]) Ebend.
[8]) Planck, Gesch. der protest. Theologie S. 140 ff.
[9]) Arnold, a. a. O. S. 1004.

für gute Lutheraner erklärt werden, welche früher als Esel, Drachen und Teufel bezeichnet wurden.

Wir beklagen die Roheit jener Polemiker. Will man aber unterscheiden zwischen katholisch und protestantisch, so hatten sie einen klareren Blick oder einen stärkeren Instinkt für den Unterschied als jene, welche die protestantische Welt gelehrt haben, die Reformation als Quelle zu allem, was es Gutes und Lobwürdiges in der Theologie gibt, anzusehen. Man findet Gold im alchemistischen Tiegel der protestantischen Dogmatik. Aber im Laufe der Zeit hat man vergessen, daß dieses Gold nicht protestantischen Ursprunges ist, sondern im Tiegel angebracht wurde, nachdem man es aus der Schatzkammer der einen, heiligen, katholischen Kirche geholt.

7. Arminianische Reaktion. Diese ist sehr verwandt mit der synkretistischen, sowohl in bezug auf Ziel als Mittel zu ihrer kirchlichen Friedensarbeit. Arminius war Holländer und reformierter Theolog. Aber der strenge Calvinismus konnte, besonders wegen seiner Lehre von der unbedingten, willkürlichen Gnadenwahl, weder seinem Verstande noch seinem Herzen je zusagen. Er und seine Partei reichten im Jahre 1610 gegen diese Lehre an die Stände eine „Remonstranz" ein, weshalb die Arminianer den Namen „Remonstranten" bekamen, und 1617 eine neue Erklärung in derselben Richtung. 1618 protestierten sie gegen die rein calvinistisch rigorosen Bestimmungen der Dortrechter Synode und mußten deshalb von der herrschenden Partei, den Gomaristen oder Contraremonstranten, harte und langwierige Verfolgungen leiden.

Der hervorragendste Dogmatiker der Arminianer war Simon Episcopius, dessen berühmte „Confessio"[1]) ein Hauptwerk innerhalb der Theologie dieser Richtung ist. Seine Grundbetrachtung war, daß die ganze Auffassung des Christentums ganz anders ethisch genommen werden müßte, als das beim gewöhnlichen Protestantismus möglich sei. Mit seiner äußerlichen, geistlosen Auffassung von der Gerechtigkeit eines Menschen könne er keine moralische Lebensanschauung tragen.

Die irenische Stimmung der Arminianer findet bei einem ihrer Schriftsteller in folgenden Worten Ausdruck: „Es wäre zu wünschen, daß die öffentlichen Inhaber des Amtes im Bekenntnisse der Lehre, in den Zeremonien usw. sich schön innerhalb der Grenzen der ersten Christen und der Apostel und an ihre Einfachheit hielten, oder daß sie sich an die Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses hielten und nicht

[1]) Confessio seu declaratio sententiae pastorum etc. Antwerpen 1622.

über die Gewissen der anderen herrschten. So könnte der Frieden in einer Gemeinde bewahrt oder wieder geschlossen werden, wenn schon die Lehrer nicht derselben Meinung wären, und ohne daß Gefahr für Zwist da wäre". [1])

Wie die Arminianer überhaupt nicht nur die Grenzen der reformierten, sondern jeder protestantischen Orthodoxie überschritten, das bekommt einen sehr freimütigen Ausdruck bei dem hart verfolgten und sozinianischer Sympathien stark angeklagten Konrad Vorstius: „Der Glaube ist jene innewohnende Gerechtigkeit (justitia infusa), welche auch die Papisten beständig vorbringen. Der Glaube wird uns zu Gerechtigkeit angerechnet, insofern er lebendig, wirksam oder durch die Liebe geformt ist (fides caritate formata)". [2])

Der Arminianismus war innerhalb des Protestantismus die Partei, der sich Grotius am meisten anschloß.

8. Englische Hochkirchlichkeit. Als ein Element, das einen mitbestimmenden Einfluß auf die antiprotestantische Reaktion im ganzen erlangen mußte, nennen wir noch, wenngleich in aller Kürze, die englische Hochkirchlichkeit des Jahrhunderts. Daß diese jedes Einflusses auf die kontinentale Reaktion entbehren würde, war schon im voraus wenig denkbar, auch wenn man nicht wüßte, daß kontinentale Theologen, wie Grotius, Calixt und andere mit den englischen in Verbindung standen. Die theologische Wissenschaft hatte in jener Zeit noch viel mehr als je später ein universelles Gepräge bewahrt. Im Lateinischen hatten ja die Gelehrten aller Länder ein Verkehrsmittel, welches in hohem Grade alle internationalen Verhandlungen, sowohl die mündlichen als die schriftlichen, erleichterte und förderte. Die Geschichte bezeugt zur Genüge, wie dieses den Austausch der Gedanken und Ideen auf allen Gebieten der Wissenschaft gefördert hat.

Die englische „Hochkirche" hatte schon bei ihrem Entstehen in höherem Grade als irgend eine protestantische Genossenschaft ein katholisches Gepräge bewahrt, welches nicht nur in ihrer Liturgie, sondern auch in ihrer Dogmatik, besonders in Fragen, die den Kirchenbegriff betreffen, zum Vorschein kommt.

„Schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts wird darüber Klage geführt, daß die Episcopalen den Primat der Bischöfe fast als eine zur Seligkeit notwendige Sache erklärten, ohne welche die Kirche unmöglich bestehen könne. Der Hofprediger Karls I. hatte 1647 dem Könige Grundsätze, wie folgende, beigebracht: Christus habe seinen Aposteln die Kirchenverwaltung und die Macht, Nachfolger (successores)

[1]) Arnold a. a. O. 971. — [2]) Ebenda 975.

im Apostelamte zu ernennen, übertragen. Diese Succession hätten die Bischöfe, denn Apostel und Bischof sei ein und dasselbe in bezug auf Person und Amt. Daher komme das Recht, zu weihen und zu firmen, sowie die Jurisdiktion. Besonders seien die Bischöfe Nachfolger des Apostels Petrus. Und dieses kraft Gottes eigener Autorität (jure divino), gemäß welcher ihr Stand und Stellung dieselbe Autorität habe, wie die Glaubensartikel, die man überall glaubte." [1]) „Auch aus den katholischen Formen der Liturgie, heißt es, konnte das Volk nichts anderes schließen, als daß das volle Papsttum wiederkommen sollte." [2])

9. Praktische Unionsbestrebungen. Sehen wir zurück auf die Reaktion innerhalb des Protestantismus des 17. Jahrhunderts, mit der wir uns bisher beschäftigt haben, so liefert sie, im ganzen genommen, einen eigenartigen Beweis für das Vorhandensein dessen, was ich eine „stille Reformation", eine Reformation der „Reformation" in ihrem innersten Grundgedanken genannt habe. Dieser war in der Lehre Luthers und der lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften von der Rechtfertigung und dem rechtfertigenden Glauben enthalten. Der spätere Protestantismus hat mit Rücksicht auf diese Hauptsache (articulus stantis et cadentis Ecclesiae, wie es hieß) in der Wirklichkeit, wenn auch nicht immer in der Form, die alte Lehre der Kirche wieder aufgenommen. Ihre Betrachtung war bei jenen in Fleisch und Blut übergegangen, deren Anführer gerade in diesem Punkte den gewaltigen Widerstand hervorgerufen hatten, der von jener Zeit an die Christenheit in zwei feindliche Lager geteilt hat. Diese Veränderung ist allerdings an und für sich ein Uebergang zum Besseren. Man sollte glauben, sie müßte als eine wesentliche Annäherung der getrennten Brüder wirken. Aber ganz sicher hätten die Anhänger des strengen Luthertums, denen es an erster Stelle darauf ankam, dieses in seiner Integrität zugleich mit dem Luthernamen zu bewahren, Anlaß zu klagen, daß bis ganz auf unsere Tage etwas geschehen ist, was man einen geräuschlosen, religiösen Schmuggel nennen könnte, der gewiß nicht der Ausdruck einer bewußten Verfälschung, sondern der unmittelbaren moralischen Forderung des Gewissens ist. Und wenn man sich heutzutage nicht über die Veränderung beklagt, wie das nach dem Gesagten früher sogar mit der größten Heftigkeit geschah, so ist der Grund der, daß man sie nicht mehr wahrnimmt. Man hat sich so an sie gewöhnt, daß man sich derselben schon seit langem nicht mehr als einer Veränderung bewußt ist. Man konnte sich auf die Dauer nicht mit der nur ange-

[1]) Arnold, l. c. p. 983. — [2]) Ebenda.

rechneten Gerechtigkeit behelfen, nicht mit dem Guten, das an sich wertlos ist, nicht mit der Aufhebung der Grenze zwischen Gutem und Bösem nach Luthers Lehre, daß Gut und Böse nichts mit unserem Verhalten zur Gnade Gottes, nichts mit unserer Seligmachung zu tun habe, da die guten Werke in der Beziehung dem Gläubigen nichts nützen und die Sünden ihm nichts schaden können, nicht mit einem Gott, der eine häßliche Braut — häßlich wie der Teufel selbst, sagt Luther[1]) — als schön ansieht, einzig und allein, weil sie ein herrliches Hochzeitskleid anhat usw. Man mußte unwillkürlich zurückkommen zu dem, was nur die Kirche, unsere Mutter, und niemand sonst uns lehren kann, wie ein Mensch vor Gott gerechtfertigt und selig wird.

Authentische Beiträge als Belege für das Dasein dieser „stillen Reformation" und ihren Gang bis auf unsere Zeit habe ich nicht nur erbracht in meiner Dogmatik und anderen Schriften, sondern auch in einer Monographie „Die Gnadenlehre und die stille Reformation".[2])

Es war nicht zu erwarten, daß diese Reaktion sofort direkt zu einer förmlichen Verleugnung der Reformation und zum Anschluß an die Kirche führen konnte. Dazu war der ursprüngliche Bruch zu radikal und die Kluft, welche sich allmählich geöffnet hatte, zu breit. Eher war es, bewußt oder unbewußt, ausdrücklich ausgesprochen oder nicht, eine kirchliche Union, worauf die Reaktion des Jahrhunderts abzielte. Es gehört deshalb zu unserer Aufgabe, einige der mehr hervorragenden und charakteristischen praktischen Unionsbestrebungen des 17. Jahrhunderts, welche teils eine Union zwischen den Protestanten gegenseitig, teils zwischen allen drei christlichen Hauptbekenntnissen bezweckten, zu erwähnen.

Belehrende Beiträge zu einer Uebersicht über diese Bestrebungen liefern der Abbé Tabarand[3]), Dr. Mosheim[4]) und Charles Buttler[5]). Erstgenannter Schriftsteller sieht die Bewegungen von katholischem Standpunkte aus, der andere vom lutherischen und der dritte vom reformierten (anglikanisch). Eine größere Monographie über kirchliche Unionsversuche lieferte Hering[6]).

Bei der Leipziger Konferenz zwischen Lutheranern und Reformierten (1631) wnrde das Augsburgische Bekenntnis zugrunde gelegt. Man einigte sich in einigen Artikeln. In anderen Artikeln wurde die Uneinigkeit als unwesentlich erklärt. Aber betreffs anderer war man wesent-

[1]) Luthers Werke, durch Walch, V, 822 ff.

[2]) Herausgegeben von der Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Christiania, 1894.

[3]) Histoire critique des projets formés depuis trois cents ans pour la réunion des communions chrétiennes. Paris 1824.

[4]) Institutiones historiae ecclesiasticae 1726. Cent. XVII, Cap. 1, Sect. 2.

[5]) Im Nachtrage zu seinem Life of Hugo Grotius. London 1826.

[6]) Geschichte der kirchlichen Unionsversuche. 2 Bde., Leipzig, 1836, 38.

lich uneinig. So namentlich betreffs der wirklichen Gegenwart der menschlichen Natur Christi im heiligen Abendmahle und betreffs der Gnadenwahl. Das Ergebnis war neuer Streit.

Eine ähnliche Zusammenkunft zwischen Lutheranern und Reformierten wurde von dem friedliebenden Landgrafen Heinrich IV. von Hessen in Kassel einberufen (1661). Es wurde verhandelt über das heilige Abendmahl, die Prädestination, die Taufe, die zwei Naturen in Christo. Unter dem Einfluß von Calixt und gleichgesinnter gemäßigter Theologen hatten die Verhandlungen ein friedliches Gepräge. Man wurde darüber einig, daß es „einen Kern" von Einheit in den verschiedenen Punkten gebe, daß man die unüberwindlichen Verschiedenheiten in der Lehre nicht als das „gemeinschaftliche Glaubensfundament" berührend ansehen sollte, und daß man aufhören sollte, einander zu verketzern. Irgendwelche Definition von jenem „Kerne" und diesem „Fundament", worauf man eine wirkliche Union hätte bauen können, wurde nicht erreicht. Und beim Tode des Herzogs (1663) verfiel die Sache. So war auch dieser Versuch gescheitert.

Ein umfassenderes Programm hatte die Zusammenkunft in Thorn. Es galt hier zu einem Verständnis und wo möglich zu einer Vereinigung zu kommen, nicht nur zwischen den Protestanten gegenseitig, sondern auch zwischen diesen und den Katholiken. Die Initiative dazu ergriff der polnische König Wladislaus IV. Der erste Versuch (1644) mißglückte vollständig. Es erschienen so wenig Protestanten, daß man nur protokollieren konnte, die Unterredung sei nicht durch Mangel an Teilnahme der Katholiken verhindert worden. Der König lud zu einer neuen Zusammenkunft in Thorn ein (1645), wo eine „Liebesunterredung" (colloquium caritativum) gehalten werden sollte. Aber es wurde wenig aus der Liebe und ebenso wenig aus der Einheit. Calixt war zugegen. Aber Calov, Hülsemann und andere eifrige Lutheraner hatten durchgesetzt, daß jegliche offizielle Teilnahme an den Verhandlungen diesem alten, edlen Manne, dessen ganzes Leben dem Werke des Friedens geweiht war, untersagt wurde. Er durfte an dieser Liebesunterredung nicht teilnehmen! Calixt charakterisiert die Versammlung folgendermaßen: „Das Kolloquium war überhaupt kein Kolloquium, viel weniger ein Liebeskolloquium (caritativum), eher ein Zorneskolloquium (irritativum)." Die damaligen Schriftsteller schildern diese wenig erbauliche Synode und deren Erfolg in beißenden Epigrammen. [1]) Und Kahnis

[1]) Quae sunt gesta tribus Thoruna mensibus urbe
Haec potuere tribus cuncta diebus agi.
Quid synodus? Nodus! Patrum chorus integer? Aeger!
Conventus? Ventus! Gloria? Stramen! Amen.

sagt: „Die ganze Unterredung führte nur dazu, die Konfessionen noch mehr von einander zu trennen.“ [1])

Einen wohltuenden Gegensatz zu mehreren dieser Kolloquien oder Konferenzen bilden die Unionsverhandlungen zwischen Protestanten und Katholiken, welche zwischen Leibnitz und Molanus einerseits und Bossuet anderseits geführt wurden. Sie zeichnen sich nicht nur durch überlegene Einsicht und Tüchtigkeit aus, sondern auch durch Sachlichkeit, Mäßigung und gebildeten Ton und enthalten überhaupt den interessantesten und bedeutsamsten Beitrag zu den Unionsbestrebungen des 17. Jahrhunderts. Da sie erst nach dem Tode Grotius' fallen, liegen sie außerhalb des historischen Rahmens unserer Darstellung.

Bossuet erklärte nach einem längeren Briefwechsel, von katholischer Seite könnten keine Zugeständnisse gemacht werden betreffs der definierten Kirchenlehre, und besonders der Unfehlbarkeit und der Autorität des Tridentinums in allen Punkten. Die freie Forschung, d. h. das unbegrenzte subjektive Forschungs- und Auslegungsrecht auf allen Gebieten mußte hier wie überall bei ähnlichen Verhandlungen zum Stein des Anstoßes werden, hätte man auch sonst in vielen Einzelheiten einig werden können.

10. Konversionen. Ungeduldigen Eiferern fällt es schwer, sich in das langsame Anwachsen des Reiches Gottes überhaupt zu finden. So auch in bezug auf die Rückkehr der Abgefallenen zur Mutterkirche. Man hat große Hoffnung auf jene Bestrebungen für Konversion und Union gesetzt, man hat Massenbekehrungen erwartet, ist aber oft getäuscht worden. Es scheint eher eine Regel zu sein, daß Gottes Mühlen langsam mahlen. Aber eben unter dieser langsamen Arbeit wird fein gemahlen. Oder, um ein anderes Bild zu bringen: Die Frucht fällt zur Herbstzeit nach und nach vom Baume, je nachdem sie reif wird. Rüttelt man dagegen den Baum stark, um in Eile und in Menge zu ernten, so wird die Ernte nicht so gut. Die unreife Frucht fällt mit der reifen.

Das 17. Jahrhundert charakterisiert sich vor jedem anderen als eine Konversionszeit. Die Konversionen geschahen in der Regel einzeln, obgleich an einzelnen Stellen auch massenweise. Im ganzen wurde die Ernte sehr groß. Das ist nichts als das folgerichtige Ergebnis der Bewegungen, die wir betrachtet haben.

Die Konversionen kommen meist in Deutschland und Frankreich vor. In Frankreich, wo die Bewegung außerordentlich groß war, wird sie öfters als eine wenig wertvolle Frucht der Dragonaden Ludwigs XIV.

[1]) A. a. O., S. 106.

und der Aufhebung des Ediktes von Nantes bezeichnet. Aber die Bewegung geht großenteils diesen despotischen Maßregeln voraus. Eher ist sie dort wie in anderen Ländern eine Frucht der Tätigkeit der Ordensgeistlichkeit. Jesuiten, Kapuziner, Franziskaner usw. waren die fleißigen und tüchtigen Säemänner. Aber das Ergebnis hätte man kaum in solchem Grade erlangt, wenn nicht der Boden durch die vorhergehende oder gleichzeitige Reaktion für den Samen vorbereitet gewesen wäre.

Die Konversionen fanden in allen Gesellschaftsklassen statt, in erstaunlich großer Anzahl unter Theologen und Laien, Gelehrten und Ungelehrten, Königen und Fürsten, dem hohen und niedrigen Adel, Bürgern, Bauern usw.

Es würde zu weit führen, hier Namen aufzuzählen. Wir müssen diesbezüglich auf die Spezialliteratur mit ihrer großen Menge interessanter und erbaulicher Mitteilungen verweisen. [1])

Hat man einen Eindruck von der Ausdehnung und dem Charakter dieser Bewegung bekommen, so fragt man unwillkürlich: Wie steht es umgekehrt mit den Uebertritten vom Katholizismus zum Protestantismus? Solche haben wohl stattgefunden. Aber charakteristisch ist, was Arnold bemerkt, nachdem er von der Konversion der hervorragendsten Protestanten erzählt hat. Seine Worte haben um so größeres Gewicht, weil er den Ereignissen nahe stand (er war 1666 geboren und starb 1714), dann aber, weil er Rom gegenüber nichts weniger als sympathisch gestimmt war. Im Gegenteile! Arnold bemerkt: „Ich sollte wohl hier auch die nacheinander aufzählen, welche von den Papisten zu den Lutheranern übergetreten sind. Aber teils sind diese derart, daß sie nur einen schlechten Ruf verdienen, weil so viele von ihnen wieder umgekehrt sind und nachher noch schlimmer geworden sind als zuvor, teils weil es ihrer sehr wenige waren, oder doch ohne weitere Konsideration.“ „In diesem seculo gibt es wohl keinen einzigen großen Herrn oder keine Person von Qualität, die von den Katholiken zu den Protestanten übergetreten ist, während viele von diesen zu jenen übergegangen sind.“ [2])

---

[1]) Vgl. F. W. v. Ammon, Galerie denkwürdiger Personen, welche im 16., 17. und 18. Jahrhundert von der evangelischen zur katholischen Kirche übergetreten sind. Erlangen 1833 — Hönninghaus, Chronologisches Verzeichnis der denkw. Bekehrungen vom Protestantismus zur kath. Kirche bis auf die neueste Zeit, Aschaffenb. 1837. — Räß, Die Konvertiten seit der Reformation (bis 1800), 13 Bde. Freiburg, 1866–75. — C. F. Chevé, Dictionnaire des Conversions, mit größeren und kleineren Biographien und einer Einleitung S. 1—102, die eine lehrreiche, teilweise statistische Uebersicht gibt, besonders in bezug auf Frankreich. Paris 1852. — Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, Freiburg i. Br. 1884. III, S. 1054 ff. — Arnold, a. a. O. S. 912—17.

[2]) Arnold, a. a. O. S. 917 f.

Es war nicht ungewöhnlich, daß mehr hervorragende Konvertiten Schriften herausgaben, in denen sie ihren Schritt rechtfertigten und ihre Beweggründe darlegten.

Auch hier können wir nicht auf Einzelheiten eingehen. Hauptsächlich nach Arnold [1]) führen wir hier einige Hauptgründe an, welche jene, die die Sache näher untersuchen wollen, in der Konversionsliteratur ergänzt und näher entwickelt vorfinden können.

Man klagt darüber, daß die lutherische Lehre nicht nur erfahrungsgemäß, wie zu sehen war an dem Verderbnis der Zeitgenossen, sondern an und für sich ein böses und verdorbenes Leben hervorrief. Hiermit wird angespielt auf die protestantische Lehre von der Rechtfertigung, der nur angerechneten Rechtfertigung kraft des bloßen Glaubens. Demgegenüber wird hervorgehoben, daß der Mensch nicht durch fremde Gerechtigkeit bei Gott gerecht wird. Durch die protestantische Lehre in diesem Hauptpunkte „hört alles Streben nach Gottesfurcht auf". Um ihre Lehre von der Rechtfertigung zu behaupten, müssen die Protestanten, heißt es, „Gottes Wort verdrehen". Wir wollen uns nicht aufhalten bei Luthers berüchtigter Uebersetzung der Hauptstelle Ro. 3, 28: „daß der mensch gerecht werde ohne des gesetzes werck allein durch den glauben". Aber es heißt auch, um ein anderes, weniger bekanntes Beispiel zu nennen, bei der Uebersetzung von Joh. 1, 29: „Siehe, das ist Gottes lamm, welches der Welt sünde trägt". Dieses, meint man, ist eine falsche und tendenziöse Uebersetzung, indem man „anstatt des Wortes wegnehmen das Wort tragen setzt, was geschehen ist, um den großen Irrtum aufrecht zu halten, daß die Sünde durch die Rechtfertigung nicht weggenommen, sondern nur zugedeckt werde". [2]) Dagegen wird das moralische Bedürfnis des Gewissens befriedigt durch die katholische Lehre, daß „die Gerechtigkeit uns eingepflanzt und eingeflößt werden muß". Fragt man die Erfahrung, ob es so sei, daß die katholische Lehre verderblich auf Leben und Sitten wirke, oder ob Leben und Wesen der Katholiken so abscheulich seien, wie es von den Calvinisten dargestellt worden ist, so lautet die Antwort, daß dieses durchaus nicht mit der Erfahrung jener stimmt, die sie aus ihrem Leben kennen.

In bezug auf Deutschland, die Heimat der Reformation, darf man überhaupt sagen, daß die Beweggründe der Konversionen ethischer oder moralischer Natur waren: die Erkenntnis, daß Luthers Lehre von der Rechtfertigung keine lebensfähige Moral erzeugen kann, am wenigsten

[1]) Arnold, a. a. O., S. 913 ff.

[2]) In seinem berühmten Werke „Die Reformation" III, Regensburg 1898, geht Döllinger eine große Menge Stellen, sowohl im Alten wie im Neuen Testamente, durch, wo Luther tendenziöser Behandlung des Textes bezichtigt wird.

eine Moral, die irgendwie die Menschen besser machen könnte, als sie vorher waren mit ihrer kirchlich ererbten Moral, und dann die deutliche Erfahrung, daß die Lehre der Reformatoren tatsächlich keine solche Frucht trug.

Die Reaktion oder Gegenreformation hat es damit auf den Kernpunkt der protestantischen Lehre abgesehen.

Ich habe oft mein Bedauern darüber ausgesprochen, daß man später durch eine Art dogmatischen Schmuggels den moralischen Gesichtspunkt von einer inneren, habituellen oder wesentlichen Gerechtigkeit, von einer wirklichen Rechtfertigung unter protestantischer Vignette in die Theologie des Protestantismus eingeführt hat. Wohl weiß ich, was man protestantischerseits von einem solchen Bedauern denken wird. Heutzutage legt man überhaupt wenig Gewicht auf alles, was Dogma heißt. In weiten Kreisen huldigt man versuchsweise einem sogenannten „undogmatischen Christentum". Man ist höchst weitherzig gesinnt und versteht es, innerhalb desselben „religiösen" Bewußtseins die verschiedenartigsten Elemente zu vereinigen, oder besser: Man glaubt es zu verstehen. Unter diesen Umständen legt man wenig Gewicht darauf, woher der eine oder andere Gedanke, der eine oder andere Lehrsatz gekommen sei. Genug ist, daß er an und für sich wahr und wertvoll ist. So findet man, daß man ihn sich aneignen und in seinem theologischen Hausgerät als Privateigentum aufführen kann, von woher er auch gekommen sein mag. So namentlich auch in bezug auf den in Wirklichkeit rein katholischen Begriff von der Rechtfertigung, welcher gegenwärtig ziemlich kurante Ware in der protestantischen Welt ist.

An und für sich ist, wie schon bemerkt, das Bedauernswerte nicht, daß man gute ethisch-religiöse Ideen wieder aufnimmt. Im Gegenteil, im Namen der Sittlichkeit und der kirchlichen Einheit kann das nur mit Freuden begrüßt werden. Aber mit Recht zu beklagen ist, daß diese Reaktion eine falsche Benennung bekommt, wenn verschwiegen wird, daß sie rein katholischen Ursprunges ist. Man darf sich hier nicht ohne weiteres mit dem Gedanken trösten, daß es nicht auf den Namen oder Ursprung ankommt, wenn nur die Einfuhr an sich gut ist. Um bei einem allerdings hinkenden Vergleich zu bleiben, könnten wir sagen: Das Zollwesen muß es keineswegs für gleichgültig ansehen, ob es inländische oder eingeführte Waren sind, die es an Bord eines Fahrzeuges findet. Der moderne dogmatische Liberalismus verursacht ein Verschieben der konfessionellen Grenzsteine, das in hohem Grade geeignet ist, den konfessionellen Blick zu verwirren. Die ganze konfessionelle Lage wird unklar und verworren. Man will das Unmögliche tun, indem man glaubt, Unvereinbares ver-

einen zu können. Das ist praktisch durchaus nicht unwichtig. Viele müssen in unseren Tagen mit Schmerzen das Gegenteil erfahren. Man verliert den praktisch richtigen Blick dafür, daß man zuletzt doch zwischen Protestantisch und Katholisch wählen muß, und so geht man vielleicht alle Tage haltlos hin und her in einem unklaren, schwachen und unglücklichen Schwanken nach beiden Seiten. In unseren Tagen tut wirklich etwas mehr dogmatische Zollaufsicht not, als das mehr oder weniger undogmatische und konfessionslose Christentum der Neuzeit einräumen will.

Es ist ganz sonderbar, wie wenig aufmerksam man darauf ist, daß es der eigentliche Kernpunkt des Protestantismus ist, an dem die Reaktion gerüttelt hat. In einer einigermaßen konsequenten Lebensauffassung lassen die beiden Prinzipien von der Rechtfertigung, das katholische und das lutherische, mit ihren Voraussetzungen und Schlußfolgerungen sich *nicht vereinen*. Das Wollen heißt Ja und Nein vereinen wollen, was bekanntlich keine gute Theologie gibt. Gemäß dem einen Prinzip gilt: Es gibt keine Freiheit außer der Freiheit Gottes (Luther und Calvin); keine Möglichkeit, Gottes Gebote zu erfüllen. Wenn es heißt „du sollst", so ist das nur, damit wir erfahren: „Wir können nicht". Und jede menschliche Leistung ist an sich selbst wertlos und ohne Verdienst. Gemäß dem anderen Prinzip gilt: Es gibt eine menschliche Freiheit und eine Möglichkeit, die Gebote Gottes zu erfüllen. Wenn es heißt „du sollst", so sollen wir daraus schließen: „Also kann ich". Und jede gute menschliche Leistung ist an sich selbst wertvoll und kann verdienstlich werden. Nach diesen entgegengesetzten Sätzen müssen sich die zwei Auffassungen der Rechtfertigung richten. Sie können sich nur wie zwei unversöhnliche Widersprüche verhalten, zwischen denen man *wählen* muß. Wo man das katholische Prinzip eingeführt hat, dort hat das protestantische tatsächlich *den Platz geräumt*. Es ist deshalb eine Unwahrheit, sich in diesem Punkte Protestant zu nennen. Und wer in *diesem* kein Protestant ist, hat überhaupt kein Recht, unter protestantischer Flagge zu segeln, denn dieser ist der Hauptpunkt. Er ist mit anderen Worten *kein Protestant*. Er protestiert ja gerade nicht gegen das, wogegen zu protestieren etwas Wesentliches ist für jene Richtung, die geschichtlich ein für allemal Protestantismus benannt worden.

Indessen sind es nicht *nur* die Ansprüche des Gewissens auf wirkliche Gerechtigkeit, welche als Motiv der Konversionen angeführt werden, also nicht nur der Widerspruch gegen das eine Prinzip der Reformation: „Der Glaube allein." Es ist auch der Widerspruch gegen das andere Prinzip: „Die Bibel allein." Es wird zugegeben, daß eine kirchliche *Tradition* daneben eine Notwendigkeit ist. Weiter wird zu-

gegeben, daß die Kirche nur als apostolische, nachweislich sichtbare Kirche bestehen kann, daß dieses nicht geschehen kann ohne eine apostolische Hierarchie, die uns mit den Aposteln durch ununterbrochene Reihenfolge vereinigt, und daß diese Hierarchie einer Spitze, eines Hauptes, eines apostolischen Primates bedarf. Es wird zugegeben, daß die Kirche, um „Säule und Grundfeste der Wahrheit" zu sein, unfehlbar sein muß, während der Protestantismus unter dem Selbstwiderspruch leidet, daß er nur eine fehlbare Kirche erkennt und gleichzeitig zu den symbolischen Schriften dieser Kirche verpflichtet. Oder: Er hält im Prinzip darauf, daß die Bibel allein Norm und Regel für jeden christlichen Glauben ist, die Bibel, nach dem Prinzip der unbegrenzt freien Forschung, d. h. nach der Privatmeinung eines jeden Bibellesers erklärt, während er gleichzeitig die einzelnen zur Schrifterklärung der kirchlichen Symbole verpflichtet.

Während man in der Heimat der Reformation besonders moralische Rücksichten, welche der Lehre von der Rechtfertigung entnommen waren, geltend machte, treten die anderen, dem Kirchenprinzip entlehnten Rücksichten, besonders außerhalb der germanischen Länder hervor. Grotius war der universelle Geist, der vielleicht mehr als irgend ein anderer Verständnis für alle hat.

Wir wollen uns beschränken auf die Konversionsbeweggründe, die hier genannt sind. Dieselben sind hinreichend. Wer in diesen Punkten überzeugt ist, kann nicht mehr Protestant bleiben. Und wer seine Ansprüche in diesen Punkten in der katholischen Kirche befriedigt sieht, muß katholisch werden.

II.

Hugo Grotius.

Es ist nicht unsere Aufgabe, das Leben Hugo Grotius' zu erzählen, nicht einmal irgendwie ausführlich in seinen Hauptzügen [1]). Wir wollen in diesem Kapitel hauptsächlich nur versuchen, mit Hülfe unverwerflicher Zeugnisse einige Züge zu sammeln, die zusammen ein Bild seiner Persönlichkeit geben können.

[1]) Die Hauptzüge im Aeußeren hat er selbst in einem Epitaphium gegeben:
Grotius hic Hugo est, Batavus, Captivus et Exul
Legatus Regni, Suecia magna, tui.
Holländer — Gefangener — Verbannter — Schwedischer Gesandter.

1. Hugo Grotius wurde in Delft am 10. April 1583 geboren. Sein Vater, Johan de Groot, Bürgermeister in Delft, Kurator an der Universität zu Leyden, war als juristischer Gelehrter angesehen. Seine Mutter war Alida van Overochie.

Seine Fähigkeiten zeigten sich bald als hervorragende. Die Tiefe seines Geistes, seine klare Urteilskraft und sein erstaunliches Gedächtnis wurden allgemein bewundert. Bei einer Truppenschau mehrerer Regimenter, die er als Kind mit ansah, soll er die Namen der einzelnen Soldaten kennen gelernt und sie nachher im Gedächtnisse bewahrt haben.[1]) Im Alter von acht Jahren schrieb er schöne lateinische Verse.

Irgendwelche Sympathie für katholisches Christentum wurden ihm in seiner Kindheit durchaus nicht beigebracht. Im Gegenteil. Dem Vater war es darum zu tun, seinen Sohn nicht nur zu einem Gelehrten auszubilden, sondern auch in christlicher Frömmigkeit zu erziehen. Aber diese Frömmigkeit war wesentlich reformiert. Einen Beweis dafür, sowie für die frühe Reife seines Geistes führt der anonyme (protestantische) Herausgeber des Werkes „Vie de Grotius" von Burigny an. Er schreibt in einer Note: „Gaspard Brandt, der besser als alle anderen alle Verhältnisse im Leben Grotius' kannte, erzählt als sicher, daß er im Alter von zwölf Jahren seine Mutter bekehrte und sie bewog, die Irrtümer der römischen Kirche abzuschwören und die reformierte Religion anzunehmen. Er sagte ihr unaufhörlich, sie habe einen zu guten Verstand, als daß sie im Papismus bleiben könne. Er ermunterte sie, die heilige Schrift zu lesen, und nach und nach gelang es ihm so gut, sie zu überzeugen, daß sie ihre Augen der Wahrheit eröffnete."[2])

Gleichwie Horaz hat auch Grotius schon als Kind seinen Vater in Versen geehrt und ihm gedankt.

Auch außerhalb des Hauses scheint Grotius in seiner Kindheit keinen katholischen Einfluß empfangen zu haben. Für den reinen Calvinismus hat er allerdings wohl kaum je Vorliebe gehabt, eher das Gegenteil. Sein früh entwickelter Sinn und Verstand fühlte sich bald abgestoßen durch die calvinistische Lehre von der Rechtfertigung und besonders von der absoluten Prädestination. Dagegen kam er frühzeitig unter den Einfluß der reformierten Lehre in viel milderer Form, der Lehre der Remonstranten oder Arminianer.

Er war noch ein Kind, als er nach dem Haag geschickt wurde, um von dem angesehenen Prediger Uitenbogaard unterrichtet zu werden. Dieser war ein Anhänger der reformierten Richtung, welche

---

[1]) Burigny, Vie de Grotius. Amsterdam 1754. Vol. I, S. 8.
[2]) Burigny, p. 87.

von Arminius und den späteren sogenannten Remonstranten vertreten war. Aus den Briefen Grotius' erhellt, daß er später diesen seinen Jugendlehrer in liebevoller und ehrerbietiger Erinnerung bewahrte. Grotius blieb „einige Jahre" bei ihm im Haag.

Vor dem zwölften Jahre wurde er an die Universität Leyden geschickt unter der Aufsicht eines gelehrten und braven Mannes,[1] Franz Junius, reformierten Universitätsprofessors.[2] Er blieb drei Jahre bei ihm und sagt in einem seiner Briefe, daß er ihm viel verdanke.[3]

An der Universität Leyden glänzte damals vor allen anderen Joseph Scaliger durch seine vielseitige Gelehrsamkeit. Er war als Katholik geboren, trat aber in Paris zum Protestantismus über. Er gewann großes Ansehen und großen Einfluß als Philolog, Exeget und Kirchenhistoriker. Er soll dreizehn Sprachen verstanden haben und war zugleich gut bewandert in Mathemathik, Philosophie, Medizin und Rechtswissenschaft.[4] Scaliger wird von seinen zeitgenössischen Bewunderern als „der Diktator in der Gelehrtenrepublik" bezeichnet.[5]

Die Vorlesungen dieses Mannes hörte Grotius und lernte viel davon. Scaliger wurde auch bald auf ihn aufmerksam und bewunderte sein früh entwickeltes Genie. Aus dem Verhältnisse zwischen Lehrer und Schüler wurde bald ein Freundschaftsverhältnis trotz des großen Unterschiedes im Alter.[6]

Dieses hat gewiß einen erhebenden Einfluß auf den jungen Menschen gehabt, so daß er schon im Jahre 1597, also 14 Jahre alt, sich erkühnte, öffentlich über eine Reihe Thesen in Mathematik, Philosophie und Rechtswissenschaft zu disputieren. Er gewann allgemeinen Beifall. Die Gelehrten der Zeit wetteifern im Ausdruck ihrer Bewunderung.[7]

Noch keine Spur katholischen Einflusses. Er sollte kommen, aber unmittelbar von der Wahrheit selbst, unabhängig verarbeitet in seinem eigenen Innern.

2. Im Jahre 1598 folgte der junge Hugo dem berühmten holländischen Staatsmann Oldenbarneweldt[8] nach Paris, wohin dieser als

---

[1]) Heinrich Luden, Hugo Grotius. Berlin 1806, p. 5. Burigny l. c. p. 9.

[2]) Franziskus Junius (Du Jon) war anfangs Jurist, wurde später Theolog, Priester und Professor. Er starb an der Pest in Leyden 1602. Vergl. Haag, La France protestante Art. Du Jon. — [3]) Ep. 221, p. 78.

[4]) Leubscher, Historia Scaligeranorum. Wittenberg 1695 passim.

[5]) Burigny, a. a. O. S. 10. — [6]) Luden, a. a. O. S. 6.

[7]) Er wird bezeichnet als adolescens sine exemplo, juvenis portentosi ingenii. In einem Gedicht zu seiner Ehre heißt es: Et puer haec dixit, quae stupuere senes.

[8]) Er wurde bekanntlich später auf falsche Anklage hin für seine Verdienste fürs Vaterland mit dem Tode auf dem Schafott belohnt.

Gesandter der Staaten bei König Heinrich IV. reiste. Der Name Grotius war schon in Frankreich bekannt. Auch dort wurde mit Bewunderung von ihm gesprochen. Er wurde dem Könige vorgestellt, welcher freundlich mit ihm sprach und ihn dadurch ehrte, daß er ihm sein Brustbild auf einem Medaillon an einer goldenen Kette schenkte. Der fünfzehnjährige Jüngling schätzte diese Auszeichnung sehr hoch und ließ sich mit seiner Dekoration um den Hals abmalen.

Eine andere Auszeichnung wurde ihm zu teil auf derselben Reise. Er wurde zum Doctor juris ernannt und legte nach seiner Heimkunft Proben seiner Rechtskunde ab.

Wir haben gesehen, daß Grotius schon als Kind Verse machte. Auch später war er als Dichter tätig, und seine Poemata omnia sind in einem Bande gesammelt herausgekommen. Es gibt da Gelegenheitsgedichte, Vaterlandsgesänge, Elegien, Epigramme, Paraphrasen, Schauspiele usw. Diese Gedichte wurden von seinen Zeitgenossen hoch bewundert, haben aber keine bleibende Bedeutung für die Nachwelt bekommen. Sie nehmen überhaupt eine untergeordnete Stelle unter seinen literarischen Erzeugnissen ein und haben jedenfalls für unseren Zweck zu wenig Bedeutung, als daß wir hier näher bei diesem Teile seiner Arbeit verweilen könnten. Eine Ausnahme macht freilich sein Buch De veritate religionis christianae, wenn man dieses unter die Poesien rechnen will, weil es ursprünglich (1622) in (holländischen) Versen herauskam. Später kam es auf Latein heraus und ist durch Uebersetzung in viele Sprachen weit verbreitet worden. Aber diese Apologie für die christlichen Grundwahrheiten ist durchaus nicht poetisch und in einer Abhandlung, die hauptsächlich auf die Bedeutung Grotius' in konfessioneller Beziehung abzielt, von geringer Bedeutung.

Hugo Grotius interessiert uns hier besonders als Gelehrter und zwar als theologischer Gelehrter. Er war Jurist und Staatsmann von Fach und ist als solcher der Begründer des sogenannten Naturrechtes und Völkerrechtes, hauptsächlich durch seine Schrift „De jure belli et pacis.“ [1]) Was ihn aber am meisten interessierte und beschäftigte, war die Theologie. Er schrieb wissenschaftliche Kommentare zu allen Büchern des Alten und Neuen Testamentes in den Grundsprachen, und zwar mit so großer Einsicht, Klarheit, mit solchem Scharfsinn, daß die Exegese sie noch heutzutage berücksichtigen muß. Er lieferte dogmatische, kirchengeschichtliche, symbolische, polemische Arbeiten, die nie ihren Wert verlieren werden.

---

[1]) Cfr. Charles Butler, The Life of Hugo Grotius. London 1826, S. 140 ff.; Leo, Universalgeschichte, Halle 1856. Bd. III, S. 717 ff.

Aber für ihn selbst war das praktische Christentum immer die Hauptsache. Alle seine wissenschaftlichen Arbeiten tragen das Gepräge der affektlosen Ruhe des Gelehrten, der ruhigen Klarheit des Logikers. Die Darstellung schreitet ruhig vorwärts, ohne Seitensprünge, ohne viel Platz für Gefühle zu lassen. Daß aber das Herz, das warme Herz des praktischen Christen mit dabei ist, das merkt man doch überall, vielfach in wohltuender Weise. Man merkt es in seinen elegant geformten, für die Oeffentlichkeit bestimmten Schriften und in der großen Sammlung von Briefen, Werken des Augenblickes, die nach seinem Tode herausgegeben wurden.

Grotius ist bekannt wegen seines ausgezeichneten Lateins. Seine Sprache ist vielleicht am meisten von Tacitus beeinflußt. Echt taciteische Wendungen, Breviloquenzen und Prägnanzen bewirken, daß er an manchen Stellen nicht leicht zu lesen ist.

Was ihm in kirchlicher Beziehung am meisten am Herzen lag, war die Verwirklichung des Gebetes des Herrn für seine Gläubigen zu allen Zeiten, „daß alle eins sein möchten". Ut omnes unum sint, konnte man als die Devise seines Lebens und seines Wirkens ansehen. Dieses wird sich auf manche Weise zeigen bei näherer Untersuchung seiner Gedanken. Aber es wird sich auch zeigen, daß er zu verschiedenen Zeiten etwas anders dachte von der Art und Weise, wie diese Sammlung zur Einheit geschehen sollte.

3. Es ist bekannt, wie Grotius auf Befehl des Prinzen Moritz von Nassau 1618 gefangengenommen und am 18. Mai 1619 auf falsche Anklage hin wegen verbrecherischer Anschläge gegen Kirche und Staat[1]) zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt wurde, und wie es seiner treuen und heldenmütigen Gattin gelang, ihn 1621 durch eine List aus dem Gefängnisse zu befreien. Sie ließ ihn hinaustragen in einer Kiste, unter dem Vorwande, dieselbe enthalte gebrauchte Bücher, die zurückgebracht werden sollten. Danach brachten ihn seine Freunde, als Maurer verkleidet, über die Grenze und weiter nach Paris.

Die Jahre der Gefangenschaft kamen Grotius eher kurz als lang vor. Dieses erhellt aus seinen Briefen aus jener Zeit, z. B. aus einem an seinen Freund Voß.[2]) Der fromme und klassisch gebildete Mann freute sich, Gelegenheit zu haben, um ungestört seine Gedanken zu sammeln. Seine Zeit wurde vollständig ausgefüllt durch Fortsetzung seiner gelehrten Studien über die Theologie, sowie über griechische und lateinische Klassiker. Mehrere seiner Schriften sind in diesen Jahren

[1]) Das Urteil nebst Prämissen hat Grotius in seinem Apologeticus, c. 19 referiert. — [2]) Ep. 125, p. 147.

entweder verfaßt oder angefangen. In seinem christlichen Glauben fand er den Sieg der Seele über persönliche Leiden und die grausame Ungerechtigkeit der Welt, unter Verhältnissen, die so manche Unglückliche zur Verzweiflung gebracht haben. Ledenberg, der ebenso wie Grotius verurteilt wurde, nahm sich das Leben. Es ist merkwürdig, wie verhältnismäßig wenig Grotius in seinen Briefen aus jenen Jahren im Gefängnisse zu Löwestein von sich selbst und seinen persönlichen Drangsalen, worunter auch Krankheit, spricht. Sie betreffen meistens seine gelehrten Arbeiten. Er war zufrieden. „Ich kann Gott für täglichen Trost nicht genug danken," schreibt er aus dem Gefängnisse im Jahre 1619.[1]) Es wurde ihm gesagt, er könnte Freiheit oder Milderung seines Urteils erlangen, wenn er die Behörden um Gnade bäte. Grotius schlug es ab. Er sei sich keines Vergehens bewußt, schreibt er in einem Briefe. Er habe immer für die Einheit der Kirche gearbeitet und keine Veränderung im Staate angestrebt. In seinem Gewissen habe er Frieden. Er empfinde schwer hinter den Mauern des Gefängnisses den Mangel an frischer Luft und den Trost der Freunde. „Aber lieber will ich dieses und Schlimmeres, was man ersinnen möchte, aushalten, als um Gnade flehen in einer Sache, wo ich mich nicht schuldig weiß.[2])

Er hat Trost nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere. So schreibt er aus dem Gefängnisse im März 1621 einen sehr langen Trostbrief an seinen Freund Benjamin Maurier, den französischen Gesandten in Holland, dessen Frau gestorben war.[3])

Als Verbannter fand Grotius in Paris „viele Freunde von hoher Würde und hohem Ansehen".[4]) Aber er stand doch ziemlich hülflos da. Wovon sollte er leben? Sein kleines Vermögen war konfisziert. Die holländischen Gesandten suchten ihm zu schaden, unter anderem dadurch, daß sie das Gerücht verbreiteten, er habe die Generalstaaten um Verzeihung für seine Flucht von Löwestein gebeten, und nur unter dieser Bedingung sei ihm erlaubt worden, sich in Frankreich aufzuhalten. Diese schändliche Lüge, schreibt er an Maurier, kränkte ihn tief. Hätte ich um Begnadigung gebeten, „so hätte ich schon längst Schande, Gefängnis und Armut vermeiden können. Aber ich wollte es nie".[5])

Es scheint, daß dieses und andere schlimme Gerüchte über Grotius von einem angesehenen Manne verbreitet worden, der sich für seinen Freund ausgab. „Ich möchte wünschen," schreibt er an Maurier, „es käme von einem, der als mein Feind gilt. Wie es aber jetzt ist, wird nicht nur das Ansehen des Mannes, sondern auch der Umstand, daß

---

[1]) Ep. 128, p. 48. — [2]) Ep. 133, p. 50. — [3]) Ep. 134. p. 50 ff.
[4]) Ep. 136. p. 54. Ep. 138, p. 54. — [5]) Ep. 147, p. 57.

man nicht annimmt, er sei mein Feind, dazu dienen, die schändliche Lüge glaubwürdig zu machen." [1]) Es ging hier wie überall: Niemand kann uns mehr schaden als falsche Freunde. Nie ist es gefährlicher, „unter Skorpionen zu wohnen," [2]) als wenn wir uns unter guten Freunden wähnen.

Es war demnach Bitterkeit genug in der wiedererlangten Freiheit. Bitter war es für ihn, der sein Vaterland so sehr liebte, daß dieses Vaterland in seiner tiefen Verblendung in ihm einen seiner treuesten Söhne verstieß. Frankreich hatte den berühmten Scaliger verschmäht und ihn den Batavern überlassen. Batavien (Holland) übte Wiedervergeltung durch Verschmähung seines Grotius, indem es ihn Frankreich überließ. Dieses gab zu seiner Zeit Anlaß zu einem Epigramme. [3])

Wenn in diesem Epigramme trotz allem, was sehr bitter sein mußte für Fleisch und Blut, Grotius Glück in seiner Verbannung versprochen wird, so hat seine Erfahrung die Voraussagung zwar nicht zu Schanden gemacht. Aber das war ein Glück, das nur von einem Christen empfunden wird, der nicht Haß mit Haß vergilt und keine Rache über jene wünscht, die ihn so tief gekränkt und verletzt haben, weder über den einzelnen,[4]) noch über das Vaterland,[5]) sondern fortfährt zu lieben und Gutes zu tun, wo Gelegenheit dazu ist. [6]) „Für die innere Ruhe des Vaterlandes bringe ich unablässig meine Wünsche dar; denn das ist wahrlich ein Gut, das wir nicht ohne besondere göttliche Wohltat erhoffen können; in dem Grade wird gehandelt gegen alles, was geschehen sollte. Jedes Verlangen nach Rache habe ich teils aufgegeben, teils gebe ich es tagtäglich auf, wohl wissend, daß kein Wunsch mehr gegen die Gebote des Evangeliums streiten kann. [7]) Meine Seele schaudert vor jedem Haß, besonders gegen das Vaterland, zurück." [8])

4. Stark im Bewußtsein, als ein Martyrer für seine Liebe zur Kirche und zum Vaterlande zu leiden, ertrug Grotius seine Bedrängnisse wie ein Mann. Der große Hauptgedanke seines Lebens, Erneuerung der ursprünglichen Einheit der Kirche, folgte ihm und beschäftigte ihn auch in der Verbannung.

Seines Vermögens und jedes Unterhaltes beraubt, war Grotius Nahrungssorgen ausgesetzt. Seine Freunde in Paris bewirkten, daß

[1]) Ep. 149, p. 58. — [2]) Ezech. 2, 6.

[3]) Gallia Scaligerum dederas male sana Batavis.
Grotiaden reddit terra Batava tibi;
Ingratam expertus patriam venerandus uterque est,
Felix mutato erit uterque solo.
Ep. 401, p. 168.

[4]) Ep. 149, p. 58. — [5]) Ep. 136, p. 54.
[6]) Ibid. — [7]) Ep. 144, p. 56; 147; p. 57. — [8]) Ep. 147, p. 57.

ihm eine Pension vom französischen Staate versprochen wurde. Aber dieselbe wurde ihm sehr unregelmäßig ausbezahlt. Richelieu, der das Genie Grotius' zu schätzen wußte, wollte ihn gern in seinem Dienste haben. Er rief ihn zu sich und machte ihm solche Anerbietungen, daß Grotius an seinen Vater schreiben konnte: „Wenn ich mein Vaterland vergessen könnte und mich ganz und gar Frankreich ergeben wollte, so gäbe es keine Grenze für das, was ich hoffen könnte." [1]) Aber der Kardinal konnte nur Diener gebrauchen, die bereit waren, ihrem eigenen Willen zu entsagen und in allem seine unbedingt gefügigen Werkzeuge zu sein. Dazu war Grotius nicht willig. Er machte Vorbehalte. Darin konnte sich der Kardinal nicht finden, und Grotius wurde von der Zeit ab die Pension entzogen, so daß er in die äußerste Verlegenheit geriet.[2]) In einem Brief an seinen Freund Maurier klagt er darüber, wie er vernachlässigt werde und wie man ihn zu erdrücken suche. [3])

Unter allen diesen Widerwärtigkeiten wurde Grotius in christlichem Freimut und christlicher Hoffnung aufrecht erhalten. Davon zeugen seine Briefe.

Auch in der französischen Gesellschaft erkannte man, wo das Hauptinteresse Grotius' lag. Davon zeugt ein Brief an ihn von dem französischen Großsiegelbewahrer Du Vair (Vairius). Er war Grotius wohlwollend gesinnt und sprach die Hoffnung aus, er möchte in eine Stellung kommen, „wo er das Werk fördern konnte, das ihm offenbar das liebste war, der allgemeine Friede der Christenheit durch Wiedervereinigung der Glieder, die sich von ihrer geistigen Mutter getrennt haben". [4]) Grotius antwortet unter anderem: „Kann ich zu etwas gebraucht werden, so ist es Ihre Sache, zu befehlen. Meine Sache wird es dann sein, entweder zu gehorchen oder zu zeigen, daß nicht der Wille, sondern die Kräfte zu gehorchen mangeln." [5]) Du Vair starb bald darauf, und zu einer Anstellung kam es nicht.

Aber keine Drangsal konnte ihn bewegen, gegen sein Gewissen zu handeln, um zeitliche Vorteile zu gewinnen. „Hätte ich es über mein Gewissen bringen können, ein gewissenloses Bekenntnis abzulegen, [6]) so wäre jenes schreckliche Urteil nicht über mich ausgesprochen worden, oder ich hätte nach dem Urteil keine so langwierige Gefangenschaft aushalten müssen." Wollte er auf unwürdige Weise etwas erreichen, „so ständen mir größere Ehrenstellen (majores dignitates) offen, als das Vaterland bieten kann. Habe ich aber das Gefängnis ertragen, so will

[1]) Ep. 133. p. 793. — [2]) Burigny, l. c. I, p. 182. Vgl. Ep. 128, p. 792.
[3]) Ep. 67, p. 774. Vgl. 219, p. 76.
[4]) Luden, Hugo Grotius, S. 174. — [5]) Ep. 150 p. 58.
[6]) Si quid profiteri contra animum in animum potuissem inducere.

ich auch Verbannung, Verachtung und Armut ertragen nach dem Beispiele dessen,[1]) der lieber mit dem Volke Gottes Schmach leiden, als Pharaos Tochtersohn genannt werden wollte".[2])

Nach und nach wurden Grotius manche glänzende Angebote gemacht (multa splendida officia).[3]) So von Christian IV. von Dänemark, den er in Glückstadt getroffen haben soll.[4]) Ebenso hatte er Angebote vom polnischen und spanischen Könige, vom Herzog von Holstein „und mehreren anderen Fürsten", sogar von Wallenstein, erhalten.[5]) Grotius erwähnt diese ehrenvollen und vorteilhaften Angebote in einem Briefe.[6]) Er schlug sie aus verschiedenen Rücksichten ab. Wir irren uns wohl kaum bei der Annahme, der Hauptgrund habe in seiner starken Vaterlandsliebe gelegen. Er befürchtete, in Verhältnisse und Pflichten zu geraten, die seine Rückkehr ins Vaterland verhindern oder erschweren würden.[7]) Für dieses wollte er am liebsten wirken. Dort wollte er am liebsten seine Tage in Frieden enden. An dieser Hoffnung hielt er so lange wie möglich fest. Aber nie wollte er selbst die Regierenden um Erlaubnis dazu bitten und ebenso wenig erlaubte er seinen Freunden, es zu tun.

5. Es gelang dem Grafen Axel Oxenstjerna, den Grotius als den größten Mann seiner Zeit verehrte (vir nostro saeculo maximus),[8]) Grotius zu bewegen, in den Dienst der Königin Christina als Gesandter Schwedens in Paris zu treten.[9]) In einem Briefe an die Königin dankt er für die Ehre, die sie ihm erwiesen, erzählt von seinem ehrenvollen Einzug in Paris und dem Empfang daselbst und spricht zugleich seine Hoffnung für die Zukunft aus.[10])

Natürlich knüpft sich ein sehr bedeutendes geschichtliches Interesse an die Tatsache, daß die Tochter Gustav Adolfs katholisch wurde, und an die Frage, wie sie es wurde. Wir haben es aber hier mit dieser Frage nur insofern zu tun, als sie Hugo Grotius angeht. Es liegt nahe, zu fragen, ob es gemeinschaftliche katholisierende Sympathien für die Einheit der Kirche waren, welche diese beiden zusammengeführt, oder ob Grotius die junge Königin in dieser Beziehung persönlich beeinflußt habe. Das erste ist kaum denkbar. Dazu war die Königin, obschon ganz ungewöhnlich früh entwickelt, doch zu jung, als Grotius in ihre Dienste trat. Aus den veröffentlichten Briefen Grotius' an sie läßt sich bezüglich dieser Frage auch kaum etwas schließen. Es sind amtliche

[1]) Hbr. 11, 25. — [2]) Ep. 158, p. 60.
[3]) Hugonis Grotii manes vindicati. Delphis Batavorum 1787, I, p. 299.
[4]) Burigny I, p. 205. — [5]) Ebend. — [6]) Ep. 317, p. 113.
[7]) Vgl. Luden a. a. O. S. 227 f. — [8]) Ep 349, p. 125.
[9]) Manes Grotii vindicati I, p. 348. — [10]) Ep. 367, p. 134.

Schreiben und sie berühren gewöhnlich nicht die persönlichen und die privaten Interessen. Auch während des Aufenthaltes Grotius' in Stockholm kann von einer solchen Einwirkung von größerer Bedeutung keine Rede sein. Gewiß stand er damals auf dem Gipfel seiner Entwicklung in katholischer Richtung, und ein gewisser Grad von Einwirkung ist durchaus nicht ausgeschlossen. Aber dieser Aufenthalt dauerte nur ein paar Monate (von Juni bis August 1645), und zudem war die Königin damals erst neunzehn Jahre alt. Dieser letzte Umstand hat allerdings weniger Bedeutung in anbetracht der frühen Reife der Königin. Aber dazu kommt, daß ihr Uebertritt zur katholischen Kirche erst zehn Jahre nach dem Tode Grotius' (1655) stattfand. Die regsame Frau hätte wohl kaum so lange Zeit nach größerer Beeinflussung verstreichen lassen, ehe sie zur Tat schritt.

Dagegen ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Schriften Grotius' in genannter Richtung auf die Königin eingewirkt haben. Sie war sehr früh außerordentlich sprachkundig (nicht am wenigsten betreffs der alten Sprachen). Die Literatur kannte sie wie wohl kaum eine andere Frau ihrer Zeit. Auch wissen wir, daß sie Grotius' Schriften kannte und bewunderte. Wir wissen das aus der Vita Hugonis Grotii, womit der vierte Band seiner theologischen Werke (Londini 1679) eingeleitet wird. Es heißt dort, daß sie verstanden habe, mit dem größten Scharfsinn seine Werke zu schätzen.[1]) Und wir wissen es aus ihren eigenen Worten in einem Brief an seine Witwe. Sie spricht hier in lebhaften Worten ihre Ergebenheit für Grotius, ihre Dankbarkeit für alles, was er für sie gewesen ist, ihre Bewunderung für seine Schriften und den Wunsch aus, die Witwe möchte ihr seine hinterlassenen Manuskripte überlassen, die, sagt sie, „in keine besseren Hände kommen können". Einer von den bei dieser Gelegenheit gewechselten Briefen befindet sich abgedruckt in der erwähnten Vita.

In seiner Stellung als schwedischer Gesandte blieb Grotius zehn Jahre. Aus diesen Jahren liegt eine große Menge amtlicher Schreiben vor, welche wichtige Beiträge zur Geschichte dieses Zeitraumes liefern. Indessen ist es nicht unsere Aufgabe, die Geschichte Grotius' zu schreiben, sondern nur das eine oder andere mitzuteilen, was zu der Charakteristik des großen Mannes dienen kann. Deshalb hat seine amtliche Korrespondenz weniger Bedeutung für uns.

Mehrere Geschichtsschreiber haben gesagt, Grotius sei mehr Gelehrter, besonders Theologe, gewesen, als Diplomat und Hofmann.

---

[1]) Sie wird editorum ab eo operum perspicacissima aestimatrix genannt. Fol. 11.

Das ist nicht unwahrscheinlich. Vielleicht ist die Erzählung nicht unbegründet, an den Tagen, wo Empfang beim Hofe war, habe er sich, während er im Vorzimmer des Audienzsaales mit Gesandten und Hofleuten warten mußte, in eine Ecke zurückgezogen und im griechischen Neuen Testamente gelesen. [1]) Er war kaum acht Tage als schwedischer Gesandter in Paris, als er in einem Briefe an Saumaise (Salmasius) sich derart über seine wissenschaftlichen Interessen und Pläne aussprach, daß man glauben könnte, seine ganze Aufgabe bestände darin, die Wissenschaften zu pflegen. [2])

Aus dem Pariser Aufenthalt Grotius' werden schöne Züge seiner Großmut berichtet. Er schrieb viel in diesen Jahren, darunter wichtige Beiträge zur Geschichte seines Vaterlandes, die zur Zeit seiner Gefangenschaft begonnen waren. [3]) Hier bot sich reiche Gelegenheit, von einem sicheren Aufenthaltsort aus an seinen Feinden Rache zu nehmen, besonders am Prinzen Moritz, dem eigentlichen Urheber seines Martyriums. Aber Grotius tat dieses nicht. Kein persönliches Motiv, kein alter Groll konnte ihn bewegen, der wirklichen Tüchtigkeit und den Verdiensten des Prinzen, besonders als Feldherrn, seine Anerkennung zu versagen.

Ein anderes Beispiel: Grotius kam eines Tages (im Jahre 1638) von St. Germain von einer Audienz beim Könige zurück. In einem Dorfe, durch welches der Weg führte, waren viele Leute versammelt gelegentlich der Hinrichtung einiger Verbrecher. Der Wagen konnte wegen der Menge kaum durchkommen. Die Diener Grotius' suchten deshalb die Versammelten zurückzutreiben. Da verbreitete sich das Gerücht, Grotius und seine Gefährten wollten mit Gewalt die Verbrecher befreien, und man fing an, nach dem Wagen zu schießen. Die Kugeln pfiffen um Grotius. Sein Kutscher wurde tödlich verwundet, und die Herren im Wagen wurden mit Gewalt herausgerissen. Es verging lange Zeit, ehe man dem rasenden Volkshaufen begreiflich machen konnte, diese Herren seien der schwedische Gesandte und seine Gefährten. Nach französischem Gesetze wurden die Schuldigen zum Tode verurteilt und ihr Eigentum Grotius zuerkannt. Aber er rettete durch seine Fürbitte ihr Leben und gab ihnen ihr Eigentum zurück. [4])

6. Die literarische Polemik der Zeit, nicht am wenigsten die theologische, war heftig und leidenschaftlich. Man war deshalb erstaunt, zu sehen, welche Ruhe, Besonnenheit und Mäßigung die Schriften Grotius'

---

[1]) Luden, a. a. O. S. 238. — [2]) Ep. 368, p. 134.

[3]) Sein Buch erschien zuerst in Amsterdam 1657 unter dem Titel: Hugonis Grotii Annales et Historiae de rebus Belgicis. — [4]) Ep. 9887, p. 447 ff.

auszeichnete. Rivetus und andere reformierte Eiferer hatten ihn mit großer Heftigkeit angegriffen. Seine Antwort trägt durchaus den Stempel ruhiger Ueberlegenheit. Vielleicht hängt mit diesem Zuge zusammen, was er seinem Bruder am 24. Dezember 1639 schreibt: „Es wird mir mitgeteilt, daß ich in Frankreich alles Mögliche ohne Censur veröffentlichen darf. Der Kardinal (Richelieu) hat es so bestimmt".[1]) Seine Mäßigung war wohl nicht nur Ausfluß eines Charakters, der von Natur friedlich veranlagt war. Sie war auch eine Frucht überlegender Klugheit. Er wollte für gegenseitige Verträglichkeit unter den Anhängern der verschiedenen Konfessionen wirken. Dazu war Entgegenkommen und möglichst weite Toleranz gegen andere Meinungen erforderlich. Drückte diese Toleranz nicht immer aus, was seinem Herzen sympathisch war, so drückte sie doch aus, was er für seinen kirchlichen Zweck: den kirchlichen Frieden für gelegen ansah. Nur auf diese Weise können wir uns die Ruhe und relative Schonung erklären, womit er sogar die fatale[2]) und unmenschliche Lehre Calvins von der willkürlichen, absoluten Gnadenwahl behandelte. Diese Lehre sollte nun mit Gewalt durchgeführt werden gegen Menschen, die an einen Gott im Himmel zu glauben wagten, der in Gerechtigkeit und Liebe handelt, und an eine Menschheit auf Erden, die moralische Verantwortung für ihre Handlungen hat. Aber so rücksichtsvoll Grotius auch sein will, so fahren doch, wenn er auf diese Fragen zu sprechen kommt, zuweilen Blitze aus seiner Feder.

Aber ebenso entgegenkommend oder nachgiebig, wie Grotius in allem war, was mit einem guten Gewissen vereinigt werden konnte, ebenso bestimmt und unerschütterlich haben wir ihn gefunden in allem, was irgendwie sein Gewissen angreifen konnte. Auch in allem, was seine Ehre als Mensch oder Christ antasten konnte. Es fiel ihm nicht ein, zu bezweifeln, daß ein Mann nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht habe, seine Ehre zu erhalten. Das bewies er, als seine Sehnsucht, das Vaterland wieder zu sehen, ihn zu einem Besuch in Holland verleitet hatte. Als seine Anwesenheit bekannt wurde, versprachen die Stände demjenigen eine Belohnung von 2000 Gulden, der ihn ausliefern würde. Die Beamten, welche die Gelegenheit dazu versäumten, sollten abgesetzt werden. Seine erschreckten Freunde verfaßten auf eigene Faust und in eigenem Namen eine Bittschrift, um ihm die Erlaubnis zu erwirken, sich im Vaterlande aufhalten zu dürfen.

---

[1]) Ep. 476, p. 890.

[2]) Der Gott Calvins ist weder die Gerechtigkeit noch die Liebe, sondern eher das blinde Fatum.

Sie war in den vorsichtigsten Ausdrücken verfaßt, um nicht irgendwie sein Zartgefühl zu verletzen. Aber Grotius widersetzte sich der Einreichung. Er hielt an seinem Grundsatze fest, entweder das Vaterland mit Ehre zu besuchen, oder sich den Gedanken ganz aus dem Kopfe zu schlagen.[1]) Er verließ von neuem die Heimat. Damals war es, wo Axel Oxenstjerna ihn aufforderte, nach Paris in den Dienst der Königin Christina zurückzukehren.

7. Die Briefe Grotius' aus seiner Gesandtschaftszeit enthalten einige Züge, die charakteristisch sind für seine konfessionelle Stellung in jener Zeit, und die deshalb hier erwähnt werden sollen. Als er zum ersten Male als Verbannter nach Paris kam, wollten die reformierten Prediger ihn nicht als Mitglied der reformierten Gemeinde anerkennen, weil er sich den Bestimmungen der Dortrechter Synode nicht hatte unterwerfen wollen und mit den Arminianern sympathisierte.

Das Blatt drehte sich jedoch, als er wieder in seine hohe Stellung als Gesandter kam. Kaum war er als solcher nach Paris gekommen (2. März 1635), so konnte er in einem Briefe an Voß (vom 23. desselben Monates) erzählen, daß sechs der angesehensten reformierten Geistlichen ihm ihren Besuch abgestattet hatten. Er erzählt, welch' merkwürdige „Bekehrung" (animorum conversio) mittlerweile mit ihnen vorgegangen war. Jetzt hieß es nicht länger trennen und verfolgen, sondern, „soweit sie vermochten, die evangelische Einheit mündlich und schriftlich befördern". Ueber umstrittene Punkte dächten sie milder als vorher. Melanchthon sei in ihrer Achtung gestiegen usw.[2])

Grotius war etwas im Zweifel, wie er sich diesen Leuten gegenüber verhalten sollte und wartete eine Zeit, ehe er ihren Besuch erwiderte. Aber am 2. August 1635 erzählt er in einem Briefe an seinen Bruder,[3]) er habe wieder von drei „der tüchtigsten reformierten Geistlichen Besuch gehabt". „Sie sagen, sie schmeicheln sich damit, daß ich ihr Glaubensbekenntnis als christlich ansehe; sie dächten ebenso über das der Arminianer; sie hätten nicht vergessen, was ich gegen Sibrand[4]) geschrieben hätte, nämlich daß ich mich wunderte, ob sie dem hl. Chrysostomus oder Melanchthon das Recht zur Kommunion verweigern würden, wenn sie sich an sie gewendet hätten; sie hätten

---

[1]) Patria aut honeste revisenda aut semel projicienda ex animo. Ep. 326, p. 849.

[2]) Ep. 378, p. 138. — [3]) Ep. 350, p. 854.

[4]) Der eifrige calvinistische Prediger und Professor Sibrand Loubet hatte in einer Schrift die holländischen Staaten beschuldigt, mit den Sozinianern zu sympathisieren. Grotius verfaßte im Jahre 1613 auf offiziellen Befehl eine Gegenschrift und ermahnte zum Frieden.

mein Buch von der Wahrheit der christlichen Religion und was ich sonst geschrieben hätte, um die Christen zu ermahnen, im Frieden mit einander zu leben, gelesen und gutgeheißen; sie hätten nach Holland geschrieben, man dürfte jetzt keine Schwierigkeiten mehr machen, um die Remonstranten zur Kommunion zuzulassen usw. Ich antwortete und sprach mich lobend aus über das, was ich gehört hatte, was auch gut mit dem übereinstimmte, was ich immer gedacht hatte. Ich verheimlichte auch nicht, daß mir Melanchthons Lehre immer zugesagt habe, und daß die Unterredungen unter den Gelehrten frei sein müßten." „Käme ich in Länder, wo Lutheraner, die meine Lehre vom heiligen Abendmahl kännten, mich zu ihrer Kommunion zulassen wollten, so würde ich das benutzen. Sie billigten dieses auch." Grotius fügt hinzu, er danke Gott für die Fortschritte, welche der Geist der Mäßigung gemacht habe.

Am 31. Oktober desselben Jahres schreibt er wieder an seinen Bruder über dieselbe Sache.[1]) Die reformierten Geistlichen hatten ihn wissen lassen, sie würden ihn gern empfangen. Er müßte aber als Privatmann kommen und nicht als schwedischer Gesandter, weil man in diesem Königreiche in religiöser Beziehung nicht so dächte wie jene. Er hatte ihren „Tempel"[2]) in Charenton noch nicht besucht.[3]) Aber der Bescheid, den er bekam, konnte nicht dazu dienen, ihn zu dieser Versammlung hinzuziehen. „Ich bin erstaunt" — schreibt er in genanntem Briefe — „über den Wankelmut (inconstantia) dieser Menschen, welche Lutheraner zu sich einladen und gleichzeitig erklären, sie könnten mich nicht als schwedischen Gesandten empfangen wegen der Lehren dieses Reiches." An und für sich, erklärt er, wäre es ihm freilich nicht zuwider, als Privatmann zum „Tempel" zu kommen.[4]) Aber er fand es nicht übereinstimmend mit seinen kirchlichen Sympathien für Schweden als lutherischem Lande, der Einladung der Reformierten unter den gegebenen Bedingungen zu folgen. Deshalb entschloß er sich, im Gesandtschaftshotel Gottesdienst einzurichten.

Unter dem 28. Oktober 1636 finden wir einen Brief von ihm an den oben erwähnten Professor Georg Calixt in Helmstädt.[5]) Grotius kannte den friedlichen Charakter dieses Mannes und seine große Mäßigung in der kirchlichen Polemik (animi moderatione scriptum) und die wohlwollende Gesinnung Calixts ihm selbst gegenüber (animum

[1]) Ep. 358, p. 857.

[2]) Das französische Wort temple (templum) wird außerhalb des sogenannten style soutenu fast nur von protestantischen Versammlungshäusern gebraucht.

[3]) In Paris selbst hatten die Reformierten infolge des Ediktes von Nantes (1598) damals kein Recht zu öffentlichem Gottesdienste.

[4]) Ep. 360, p. 857. — [5]) Ep. 675, p. 275.

tuum mihi optime volentem). Vielleicht hat sich Grotius an ihn gewandt, um einen lutherischen Kaplan für seine Kapelle zu bekommen. Jedenfalls ergibt sich aus dem Briefe, daß ihm ein solcher, Brandanus, durch Calixt geschickt worden war.[1]) Aus einem späteren Briefe an Calixt[2]) erhellt zugleich, daß Grotius diesen Mann angenommen hatte unter der Bedingung, daß er sich jeder öffentlichen Polemik sowohl gegen die Katholiken als gegen die Reformierten enthalten sollte. Als aber der eifrige Lutheraner seine Kanzel von einer zahlreichen Zuhörerschar umlagert sah, konnte er der Versuchung nicht widerstehen, sowohl gegen die Katholiken als gegen die Reformierten „loszuziehen".[3]) Wiederholte Ermahnungen von seiten Grotius' halfen nicht, und er fühlte sich über diesen Mann sehr enttäuscht.[4]) Er mußte ihn zuletzt entlassen.[5]) Ein Arminianer wurde sein Nachfolger.

8. Am 17. August 1645 strandete an der pommerschen Küste ein Schiff. An Bord befand sich ein holländischer Passagier. Er kam von Stockholm nach einem Besuche bei der Königin Christina. Er wurde aus unmittelbarer Todesgefahr gerettet. Aber der zweiundsechzigjährige Mann war von den ausgestandenen Strapazen hart mitgenommen. Trotzdem setzte er sofort seine Reise bei Sturm und Regen in einem offenen Wagen nach Lübeck fort. In Rostock angekommen, mußte er die Reise unterbrechen. Er wurde dort gefährlich krank. Und am 28. August desselben Jahres gab Hugo Grotius seine Seele still in die Hände seines Schöpfers zurück. Der nächste Geistliche, ein lutherischer Prediger, war an sein Krankenlager gerufen worden. Dieser schreibt in einem Briefe an den lutherischen Professor Calovius:[6])

„Sie möchten gern von mir erfahren, wie Hugo Grotius, dieser Phönix der Literatur, seine Tage beendigt habe. Ich will diesen Wunsch erfüllen. Er hatte sich in Stockholm eingeschifft, um nach Lübeck zu reisen. Nachdem er drei Tage von einem gewaltigen Sturm hin- und hergeworfen worden, litt er Schiffbruch, landete aber an der pommerschen Küste. Von dort kam er nach unserer Stadt Rostock in offenem Wagen, bei Sturm und Regen. Er stieg ab bei Ballemann. Hier ließ er den Arzt Stochmann rufen. Dieser meinte, der alte Mann, äußerst angegriffen durch den Schiffbruch und die Mühseligkeiten der Reise, sei dem Tode nahe. Tags darauf ließ er mich gegen neun Uhr abends rufen. Ich kam und traf ihn beinahe sterbend. Ich sprach mit ihm

[1]) Id nunc tua ope consecutus sum, misso ad me Brandano.

[2]) Ep. 840, p. 369. — [3]) Ep. 410, p. 872.

[4]) Brandanus multum me decepit, ingratumque se miris modis ostendit. Ep. 409, p. 872. — [5]) Ibid.

[6]) Cfr. Burigny, Vie de Grotius. Amsterdam 1754. Vol. II, p. 737.

und sagte, es sei mein innigster Wunsch, daß er wieder gesund würde, damit ich die Freude haben könnte, mich mit ihm zu unterhalten. Er antwortete, Gott habe es so gefügt, wie es war. Ich bat ihn, sich darauf vorzubereiten, in ein besseres Leben überzugehen; zu erkennen, daß er nichts als ein Sünder sei; seine Fehler zu bereuen. Als ich ihn an den Zöllner erinnerte, der bekannt hatte, daß er ein Sünder sei und der Gott um Barmherzigkeit angefleht hatte, antwortete er: »Ich bin dieser Zöllner.« Ich sagte ihm weiter, er müsse zu Jesus Christus fliehen, ohne den es kein Heil gibt. Er antwortete: »Ich setze meine ganze Hoffnung auf Jesus Christus.« Hierauf betete ich mit lauter Stimme auf Deutsch ein Gebet, welches anfängt »Herr Jesus«![1]) Er betete es ganz leise und mit gefaltenen Händen nach. Nachdem ich geendet hatte, fragte ich ihn, ob er mich gehört hätte. Er antwortete: »Ich habe Sie sehr gut gehört.« Ich fuhr fort, ihm Stellen aus der hl. Schrift vorzubeten, woran man Sterbende zu erinnern pflegt. Dann fragte ich ihn, ob er mich hören könnte. Er antwortete: »Ich höre wohl Ihre Stimme, aber es fällt mir schwer, zu verstehen, was Sie sagen.« Das waren seine letzten Worte. Kurz darauf gab er den Geist auf, genau um Mitternacht." [2])

Dieses ist die zuverlässigste Schilderung über den Tod Hugo Grotius' neben den vielen weniger zuverlässigen oder ganz unzuverlässigen, wilden und haltlosen Gerüchten.

Der Bericht über seinen Tod bezeugt somit, daß er als ein bußfertiger und gläubiger Christ gestorben ist. Zugleich möchte man aber auch gern wissen, in welcher christlichen Konfession ist er verschieden? Wie viele Städte sich um die Ehre stritten, der Geburtsort des Homer zu sein, so haben auch viele religiöse Genossenschaften sich um die Ehre gestritten, die Sympathie dieses Mannes zu besitzen. [3])

Sein Freund, der Jesuit Petavius, [4]) der ihm viele Jahre sehr nahe gestanden hatte und ihn genau kannte, sagt, daß bei seinem Tode nur noch ein Schritt zwischen ihm und der katholischen Kirche gewesen sei, daß er die Absicht gehabt habe, von Schweden nach Paris zu reisen, um dort formell diesen Schritt zu tun, und daß ihn nur sein plötzlicher

---

[1]) Ein altes Gebet für sterbende Christen. — [2]) Burigny l. c.

[3]) Smyrna, Rhodos, Colophon, Salamis, Chios, Argos, Athenae,
Siderei certant vatis de patria Homeri.
Grotiadae certant de religione Socinus,
Arius, Arminius, Calvinus, Roma, Lutherus.

[4]) Dionysius Petavius (Denis Petau), von dem später öfter die Rede sein wird, ist besonders berühmt geworden durch sein Hauptwerk (unvollendet) Opus de theologicis dogmatibus in 4 Bd. Paris 1644

Tod an seiner formellen Konversion gehindert habe. Wie viel innere Wahrscheinlichkeit dafür spricht, wird sich bei der Betrachtung seiner Schriften ergeben. Es wird erzählt, Petavius habe, als er seinen Tod erfuhr, eine Messe für seinen verstorbenen Freund gelesen. Er war nicht im Zweifel darüber, daß er der Seele der Kirche angehört habe, obgleich er verhindert wurde, sich ihrem sichtbaren Leibe anzuschließen. [1])

Das persönliche Interesse am Leben und Wirken Grotius' ist ähnlich jenem, welches sich an eine Tragödie mit einer großen und edlen Persönlichkeit als Mittelpunkt knüpft. Wir stehen nicht an, Grotius einen Advocatus Romae im Protestantismus zu bezeichnen, der in der ganzen letzten Hälfte seines Lebens als Martyrer für katholische Wahrheit litt. Mit Herz und Seele fühlte er sich zu ihr hingezogen, während zugleich etwas ihn bis zum Ende zurückhielt. Eine solche Stellung ist herzzerreißend. Deshalb wurde sein Leben eine Tragödie.

III.

Hugo Grotius' Gedanken.

In einem Brief an seinen Bruder, datiert vom 16. April 1643, weist Grotius den Vorwurf zurück, daß sich im Laufe der Jahre seine Meinungen verändert hätten; eine gerechte Kritik werde die „Widersprüche" (contradictiones), worüber man klage, nicht finden. „Uebrigens, wenn Unterredungen mit tüchtigen Leuten und genauere Untersuchung im Laufe der Jahre mich dahin gebracht haben, meine Meinungen zu ändern, so hat man nicht mehr Recht, mich wankelmütig zu nennen, als den hl. Augustin, der in mehreren Punkten seine Meinungen widerrufen hat." [2])

Ohne Zweifel hat Grotius in mehreren Dingen im Laufe der Zeit seine Meinung geändert. Daher die Erscheinung, daß viele Parteien um das Recht auf seinen großen Namen gestritten haben.

Hieraus folgt, daß man nicht jede seine Aeußerungen als den Ausdruck seines bleibenden oder endgültigen Gedankens über die betreffende Sache auffassen darf. Diese Regel ist nicht von allen, die über Hugo Grotius geschrieben haben, befolgt worden. So ist sie namentlich außer acht gelassen von dem anonymen Verfasser einer Hauptschrift über ihn: Hugonis Grotii manes vindicati (oder Vindiciae

[1]) Burigny, l. c. II, p. 163. — [2]) Ep. 647, p. 951.

Grotianae).[1]) Es ist dem Verfasser darum zu tun gewesen, das Andenken Grotius' als eines Protestanten zu wahren. Er sollte vor allem gegen die Anklage „des Verbrechens, papistisch zu denken" in Schutz genommen werden.[2]) Deshalb benutzt der Verfasser sehr unkritisch Aussprüche aus früherer Zeit im Leben Grotius' als Beweis für seine antikatholische Gesinnung, selbst wenn diese Aeußerungen durch spätere Aeußerungen ganz neutralisiert sind; um nicht die Stellen zu erwähnen, wo seine Worte in tendenziöser Weise unrichtig wiedergegeben werden. Wir werden einige Beispiele davon sehen.

Anderseits geht es auch nicht an, die Zeitabschnitte für die verschiedenen Hauptanschauungen, die ihn beherrscht haben, scharf abzugrenzen. Es gibt wohl kaum einen großen Mann, der auf seinen verschiedenen Entwickelungsstufen, von der ersten bis zur letzten, nie seine Meinung in irgend einem Stücke geändert hat. Selbst unter den Größten (zu welchen Grotius gerechnet zu werden pflegt) kommt es kaum vor, daß die Entwicklung in jeder Beziehung einen vollkommen logischen Verlauf nimmt. Die Grenzen zwischen den verschiedenen Phasen bleiben in der Regel mehr oder weniger schwankend. Solche Phasen kann man auch bei Grotius unterscheiden. Aber es zieht sich deutlich ein „roter Faden" durch sie alle von Anfang bis zu Ende: seine Liebe zum Frieden und zur Einheit in der Christenheit und der Wunsch, das Werk der Einheit und des Friedens zu fördern. Nach der großen Trennung der Christenheit gibt es keinen größeren Gedanken für die Kirche als den der Wiedervereinigung.

Mit Sicherheit kann man in der theologischen Entwicklung Grotius' zwischen einem Ausgangspunkte in überwiegend protestantischen Gedanken, einer Fortsetzung in überwiegend Unionsgedanken und einen Abschluß in überwiegend katholischen Gedanken unterscheiden. Aber die Grenzen zwischen diesen Phasen lassen sich nicht mit voller Deutlichkeit bezeichnen.

War er Arminianer? oder Socinianer? oder Pelagianer? Dieses ist untersucht worden. Mit seinen Schriften vor Augen sehen wir solche Untersuchungen für fast ebenso müßig an als die Untersuchungen über die Behauptung beschränkter Feinde, er sei Materialist, Atheist, Jude oder Türke gewesen.

1. Protestantische Gedanken.

Der Vater Grotius' war Protestant (reformiert), wenn auch, wie es scheint, gemäßigt. Dieses letzte schließe ich aus dem Umstande, daß

[1]) Delphis Batavorum 1727. — [2]) Vindiciae Grotianae p. 516.

der Sohn an einigen Stellen in seinen Briefen dem Vater den Impuls zu seinen friedliebenden Gedanken zuschreibt, aus seinen Unterredungen mit dem Vater über diese Gedanken und dessen Antworten. [1])

Als Protestant zeigt sich Grotius in seinen früher geschriebenen Hinterlassenschaften, doch nicht als Fanatiker. In einem Briefe vom 11. November 1611 sagt er, die „Papisten" hätten allerdings alle Heilswahrheiten gemein mit ihren protestantischen Gegnern. Aber er fügt hinzu, sie täten auch Irrtümer dazu, wovon einige von der Art seien, daß man nicht zugleich mit der Wahrheit an ihnen festhalten könne. [2]) Sie irren sich, sogar im Fundamentalen, „doch so, daß sie sich nicht von diesem Fundamentalen weg verirren", womit er wahrscheinlich sagen wollte, ihre Praxis sei besser als ihre Theorie. Und doch ist dieses Fundamentale „wichtiger, als alles, was darauf gebaut wird". [3]) Eine gewisse Mäßigung schimmert mithin hier schon durch. In einem Briefe vom 11. Januar 1612 räumt er ein, daß es „im Papismus etwas gibt, was er mit anderen christlichen Kirchen gemein hat; aber er hat auch etwas Besonderes. Jenes ist christlich, dieses großenteils antichristlich. Jenes ist an und für sich gut, dieses an und für sich verderblich". Aber billig denkende Katholiken räumen ein, daß nicht alles Katholische kirchlich verpflichtend sei. [4])

In einem Briefe vom 1. April 1617 räumt er dem römischen Pontifex kein Dominium, nicht einmal ein indirektes ein. [5]) In demselben Briefe spricht er von „einer Art Menschen, die allen Guten verhaßt sind und sich in übermütiger Weise Jesuiten nennen, als wäre es nicht genug, Christen zu heißen, womit sich die Frommen in so vielen Jahrhunderten begnügt haben". Sie haben nicht mehr Recht, sich vor anderen Christen Jesuiten zu nennen, als die „Kirche der Römer" Recht hat, sich katholisch zu nennen. Das ist „absurd". Die römische Kirche „hat nicht mehr und nicht weniger Recht, sich katholisch zu nennen, als z. B. die holländische und viele andere Kirchen, die nicht vom römischen Pontifex abhängig sind". Auch diese sind alle „Glieder desselben Leibes, dessen Haupt Christus ist". Die Römer aber nennen diese Schismatiker, „weil sie nicht die Oberherrschaft des allgemeinen Episkopates anerkennen". Recht auf den Christennamen haben nicht nur die Leute, die sich „unter jenes ungerechte Joch" gebeugt haben, sondern auch jene, die „nichts von jener päpstlichen Herrschaft wissen". „Wollte der römische Pontifex sich innerhalb seiner alten Grenzen halten, mit seinen ursprünglichen Rechten zufrieden sein und nicht als der Herr

---

[1]) Ep. 1364, p. 619; 60, p. 772. — [2]) Ep. 14, p. 5. — [3]) Ibid. p. 4.
[4]) Ep. 15, p. 5. — [5]) Ep. 15, p. 759.

der Kirche, sondern als ihr Sohn auftreten", „dann wäre etwas Hoffnung auf Wiederherstellung der Einheit, die man dagegen nicht erwarten kann, wenn die Freiheit so offenbar unterdrückt wird". [1])

Grotius ist also „kein Papist", wie er später sagt, und er ist antijesuitisch. Aber auch in diesem Stadium ist er nicht so antikatholisch wie der Verfasser der Vindiciae Grotianiae mit starker Uebertreibung andeutet. Nicht nur übertreibt er, sondern er gibt auch geradezu die Worte Grotius' unrichtig wieder. Gelegentlich einer Unterredung, welche sein Bruder mit einigen Jesuiten „über die katholische Kirche" gehabt hatte, bemerkt Grotius in seinem erwähnten Briefe, [2]) ihre (d. h. der Jesuiten) „Einwendungen seien ohne Wert". Diese Worte gibt der Verfasser wieder, als sei es die katholische Kirche selbst, von welcher Grotius meine, sie sei „ohne Wert". [3])

Welche Mittel dieser Verfasser benutzt, um Grotius von der schrecklichen Beschuldigung „papistischen Verbrechens" zu „retten", ergibt sich auch aus einer anderen Stelle. Als nämlich Grotius später in Paris Freundschaft mit dem berühmten Jesuitenpater Petavius gestiftet hatte, verlangte er einmal (wie auch öfter, wovon später), seine Kritik über eine theologische Arbeit, die herausgegeben werden sollte. [4]) Damit es nun nicht aussehen sollte, als suchte Grotius Belehrung bei einem Mitglied der „Sekte der Jesuiten", wie der Verfasser sich ausdrückt, sagt er spitzfindig, Grotius habe bei Petavius keine *Belehrung* sondern nur einen *guten Rat* geholt. [5])

Im Jahre 1613 gab Grotius eine Schrift heraus, [6]) die sehr bezeichnend ist für seine noch protestantische Auffassung des Verhältnisses zwischen *Kirche* und *Staat*. Die Schrift ist eine Apologie für die Stände, mit deren Ausarbeitung diese ihn beauftragt hatten, als der Professor Sibrand Lubertus und andere Kontraremonstranten sie angeklagt hatten wegen Begünstigung des Sozinianismus, wegen Mißlichkeiten bei der Priesterwahl usw. Gelegentlich der letzteren kommt er auf die alte Frage über das Verhalten der weltlichen Behörde zur Kirche und zur Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten zu sprechen. Er meint, das Oberhaupt des Staates habe das Recht, Nationalkonzilien einzuberufen und über die Beschlüsse derselben zu urteilen. Er verteidigt dieses ihr Recht auch, wo von rein religiösen Glaubensfragen die Rede

---

[1]) Ibid. p. 756. — [2]) Ep. 15, p. 758. — [3]) Vindiciae Grot. p. 508, vergl. 511.

[4]) Er schreibt: De eo abs te, Viro eruditissimo, et cujus judicium plurimi facio, moneri percupio. Vindiciae Grot. 513.

[5]) Non dicit Grotius doceri, sed moneri. Doceri nolebat, sed moneri. Ibid. — [6]) Ordinum Hollandiae et Westfrisiae pietas ab improbissimis multorum vindicata.

ist. Das Staatsoberhaupt habe deshalb auch das Recht, die Geistlichen zu wählen und zu ernennen. Es ist also eine Art Territorialsystem,[1]) der Grotius das Wort redet.

Zur selben Zeit schrieb er ein anderes Werk, worin er diese Prinzipien näher begründet und entwickelt.[2]) Es zeichnet sich aus durch große Gelehrsamkeit, feine Dialektik und elegante Latinität. Die Kirche ist im Staate, heißt es, und nicht der Staat in der Kirche. So kommt dem Staate und besonders dessen Oberhaupt Oberhoheit über die Kirche zu. Ihm kommt das Urteil in kirchlichen Sachen, Jurisdiktion, Gesetzgebung, Anordnung von Synoden usw. zu, nur darf er nichts befehlen, was dem Gesetze Gottes zuwider ist. Grotius ließ jedoch diese Arbeit nicht drucken. Sie erschien erst nach seinem Tode. Als Grotius diese Schriften verfaßte, ahnte er nicht, welch grausames Urteil auf Grund der hier ausgesprochenen unkirchlichen Prinzipien über ihn selbst gefällt werden sollte.

In einer kleinen Schrift von 1638 [3]) sucht Grotius das Recht der Laien zu beweisen, im Notfalle, d. h. wo kein Priester zu haben ist, die Stelle des Priesters bei Verwaltung des hl. Abendmahls zu übernehmen. Er braucht u. a. das bekannte Beispiel von einer Schiffsmannschaft, die auf einer öden Insel gestrandet war.

Im Jahr darauf gab er eine andere kleine Schrift über das Abendmahl heraus,[4]) worin er das Recht und die Pflicht der Christen hervorhebt, sich der äußeren Teilnahme an der Kommunion zu enthalten, wenn in dieser Teilnahme das Bekenntnis eines Glaubens und einer Lehre liegt, die gegen unser Gewissen streitet. Er beruft sich auf das Beispiel mehrerer gelehrter und frommer Männer, welche sich aus diesem Grunde kürzere oder längere Zeit der Kommunion enthalten haben. Er meint, man müsse sich unter solchen Umständen mit dem geistigen Genusse im Glauben begnügen. Er erinnert an das bekannte Wort des hl. Augustin: „Glaube, so hast du gespeist" (crede et manducasti). Die Schrift scheint ziemlich sicher darauf auszugehen, sein eigenes Benehmen, wohl am meisten den Kontraremonstranten gegenüber, deren Lehre er nicht billigen konnte, und an deren Kommunion er deshalb nicht teilnahm, zu verteidigen. Anderseits konnte er sich auch den Katholiken nicht anschließen. In dieser peinlichen Lage enthielt er sich mehrere Jahre der Kommunion.[5])

---

[1]) „Cujus regio, ejus religio."

[2]) De imperio summarum potestatum circa sacra. Es wurde erst 1647, also nach dem Tode des Verfassers, in Paris gedruckt.

[3]) De coenae administratione, ubi pastores non adsunt.

[4]) An semper communicandum per symbola. — [5]) Vgl. Hering, a. a. O. S. 492.

Unter den hinterlassenen Papieren Grotius' befand sich eine kleine Schrift, die 1679 [1]) in Amsterdam gedruckt wurde, und in der Sammlung seiner theologischen Werke zwei Folioseiten ausmacht. Es läßt sich kaum bestimmt sagen, wann sie geschrieben ist. Dasselbe gilt von einer anderen Schrift von drei Folioseiten. [2]) Diese ist jedoch vor der vorhergehenden geschrieben. Er sagt es selbst am Schlusse. [3])

Nach dem ganzen Charakter dieser Schriften scheint es, daß sie nicht in den letzten Lebensjahren Grotius' verfaßt worden sind. Die Zeit ihres Entstehens scheint ziemlich weit vor dem Jahre 1642 zu liegen, wo er sein „Votum pro pace" und „Annotata ad consultationem Cassandri" schrieb. Diese Annahme stützt sich auf seine ganz verschiedenen, teilweise ganz entgegengesetzten Urteile über mehrere in konfessioneller Hinsicht sehr wichtige Dinge. Besonders weise ich auf sein Urteil über das Tridentinum hin. 1642 zollt er demselben vorbehaltlose Anerkennung, weil „hier alles mit Weisheit und übereinstimmend mit der Lehre der Schrift und der alten Väter entwickelt ist". [4]) Besonders lobt er das Bekenntnis dieses Konzils wegen der sparsamen Nüchternheit bei Behandlung schwieriger und umstrittener Fragen. [5]) In der Schrift über „Dogmen, Ritus und Leitung" dagegen klagt er über die „unmäßige Aufhäufung von Definitionen" des Tridentinums, die Zwiespalt verursachen. [6]) Grotius kann doch kaum zu gleicher Zeit oder mit ganz kurzem Zwischenraum so entgegengesetzte Urteile ausgesprochen haben — um nicht von seiner starken Anerkennung von „allem" im Tridentinum zu sprechen, die so wenig vereinbar scheint mit dem Charakter jener anderen Schriften. Bedenken wir, wie seine Gedanken mit den Jahren mehr und mehr katholisch wurden, so liegt der Schluß nahe, daß seine Schrift De dogmatibus, ritibus ꝛc., sowie auch seine Schrift De summo sacerdotio eine nicht ganz kurze Zeit vor 1642 liegt, und daß diese Schriften folglich nicht benutzt werden können als Ausdruck des endgültigen Gedankens Grotius' über die Kirche.

Gewiß zeugen auch diese Schriften in schöner Weise von einem friedliebenden Sinn. Er verteidigt den Primat, doch will er dessen Machtgebiet eingeschränkt wissen. Die eigentliche Kirchenverwaltung soll in den Händen allgemeiner Konzilien liegen, die jedes zehnte Jahr zusammentreten.

---

[1]) De dogmatibus, ritibus et gubernatione Ecclesiae. — [2]) De summo sacerdotio — [3]) Opp. theol. III, p. 753 b. — [4]) Ibid. p. 682. — [5]) Ibid. 626 b. [6]) Ibid. 752 b.

2. Unionsgedanken.

Schon in einem der ersten Briefe[1]) von Grotius, die erhalten sind, erklärt er, daß der Frieden in der Christenheit sein liebster Gedanke ist, und legt dar, wie derselbe befördert werden könne. Er meint, das einzig Rettende im Christentum, das eine Notwendige, sei etwas den Parteien Gemeinsames, worüber man einig werden könne, während das, worüber gestritten werde, etwas Unnotwendiges sei, dem gegenüber man jedenfalls bis auf weiteres sich neutral verhalten oder seine Freiheit wahren könne. „Daß die Wiederherstellung der Einheit unter den Christen zu einem Leibe immer der Wunsch Grotius' war, wissen die, welche ihn kennen."[2])

Seine Liebe zu Frieden und Einheit im allgemeinen und sein tiefer Unwille gegen allen Parteigeist und Parteifanatismus kommt in beinahe allen seinen Schriften zum Vorschein. Mit tiefem Schmerze hat ihn Streit und Fanatismus erfüllt.

Ermahnt man solche Menschen zum Frieden, so bekommt man als Antwort ein Geschrei, als stände Hannibal vor den Toren.[3]) Diese Art und Weise, die Sache zu behandeln, ist nämlich leichter, als sie mit gründlicher Beweisführung zu erörtern.[4])

Die Parteien suchen einander zu schaden durch falsche, aus der Luft gegriffene Beschuldigungen. Besonders ist man freigebig mit dem Titel „Semipelagianer", der nicht nur den Katholiken gegeben wird. Ist man nur nicht einig mit Calvin, so ist man sofort Semipelagianer.[5])

Augen zum Sehen haben jene nicht, die nicht die Schönheit an der Einheit der Kirche Christi und an der Arbeit dafür sehen.[6])

„Die Friedensarbeit ist Christi Arbeit."[7]) Aber wir sind die Werkzeuge, und die streitenden Parteien, sowohl Katholiken als Protestanten, werden ermahnt, auf eine würdige Art zu streiten.

Der Separatismus ist die große Sünde, wodurch die schöne Einheit der Christenheit durchbrochen worden ist. Grotius hat an und für sich nichts gegen eine Reform in der Kirche. Sie kann zuweilen notwendig sein. Aber das Sündliche bei der protestantischen Reformation war, daß sie schismatisch war, daß die Protestanten sich von der Einheit der Kirche lossagten. Und in Wirklichkeit haben diese neuen „Kirchen", diese neuen „Dogmen" und Kirchengebräuche keineswegs dazu beigetragen, die Menschen frommer zu machen. „Es ist richtig, die Sitten zu verbessern. Aber wäre es nicht besser gewesen, wenn man,

[1]) Ep. 15, p. 5. — [2]) Opp. th. III, 744 b. — [3]) Ibid. 654 b. — [4]) Ibid. a. [5]) Ibid. 727 a. — [6]) Ibid. 744 b. — [7]) Ibid 740 b.

nachdem man sich selbst reformiert hatte, Gott um die Reformation der anderen gebeten hätte, und wenn Fürsten und Bischöfe, die eine Reform wünschten, gesucht hätten, sie durch allgemeine Konzilien herbeizuführen, ohne die Einheit zu zerreißen." [1]) „Daß man Mißbräuche, die sich in die Kirche eingeschlichen haben, abschaffe, ist mein Wunsch, und ich werde nicht aufhören, dieses zu sagen. Aber ist es gerecht, und gibt es ein Beispiel, das rechtfertigt, daß dies durch ein Schisma geschehe?" Diese schismatische Reformation „hat nur neue Mißbräuche hervorgerufen". [2]) „Altar gegen Altar zu errichten, dazu hat man kein Recht, selbst wenn man ungerecht exkommuniziert wäre." [3])

Es war die tiefe Wunde des Schismas, welche Grotius an erster Stelle in der Christenheit geheilt haben wollte. Hierfür hätte er gern seine ganze Kraft eingesetzt. Bis auf weiteres war es jedenfalls mehr der schismatische als der häretische Charakter der neuen Parteien, der Grotius zum Kampfe für die Kirche aufrief.

„Gott weiß, wie es mich schmerzt, wenn ich die ersten Jahrhunderte der Christenheit mit dieser unglücklichen Zeit vergleiche, wo Leute, die über die Hauptartikel des Glaubens einig sind, sich doch in Parteien teilen wegen Uneinigkeit über Zeremonien und Meinungen und zu Kriegen Anlaß geben, die selbst weltliche (profane) Nationen erröten machen könnten. Es unterliegt keinem Zweifel, daß viele über so große Mißlichkeiten ärgerlich, aber ohne ihre Liebe zu allen Christen aufzugeben, eifrig die Erneuerung der äußeren Einheit wünschen, und die wegen eines so großen Gutes bereit sind, dem Rate des Apostels zu folgen, nämlich sich der Schwachheit der anderen anzupassen und ihre Geduld und Billigkeit bis an die äußersten Grenzen zu erstrecken." So in einem Briefe von 1621. Für dieses Ziel und in diesem Geiste zu arbeiten, dazu glaubt er sich berufen „vom Mutterleibe an". [4]) Gelingt die Arbeit nicht, „so hat man wenigstens den Trost, sehr erhabene Ideale gehabt zu haben". [5])

Wir haben hier eine Art Schlüssel zum dogmatischen Latitudinarismus Grotius'. Er war offenbar der Meinung, dogmatische Einheit könnte nicht als das nächste Ziel in kirchlicher Beziehung aufgestellt werden. Erst müßte man für Frieden und Ruhe unter den Christen wirken und so ein gemeinsames kirchliches Arbeitsfeld gewinnen, bevor davon die Rede sein könnte, zu tieferem Eindringen in die umstrittenen Lehren, zu vollem Verständnisse und eventuell dogmatischer Einheit zu gelangen. Deshalb müßte man sich bis auf weiteres „der

---

[1]) Ep. 637, p. 988. — [2]) Ep. 610, p. 939. — [3]) Ep. 674, p. 959.
[4]) Ep. 150. p. 58. — [5]) Ep. 801, p. 357.

Schwachheit der anderen" anpassen und die Duldsamkeit „bis zu den äußersten Grenzen" erstrecken. Als Latitudinarist hatte er jeden „Parteigeist aufgegeben". Als solcher konnte er sogar wichtige Lehrfragen in den Hintergrund treten lassen, um desto kräftiger für den Frieden zu arbeiten.

Hier dürften wir bei einem Punkte stehen, der einen Einblick in die Werkstätte seiner Gedanken gibt. Es gibt nämlich, wie wir später sehen werden, dogmatische Fragen von solcher Tragweite auch in praktischer Hinsicht, und nicht am wenigsten betreffs seiner eigenen konfessionellen Stellung, daß es für ihn äußerst nahe liegen mußte, dieselben aufzuwerfen. Aber er hat sie mit keinem Worte berührt. Es ist, als hätten sie nicht für ihn bestanden. Aber dieses ist für einen so gesunden und tief denkenden Geist wie Grotius so wenig denkbar, daß sich die Frage aufdrängt: Weshalb? Wir kennen vorläufig keine bessere Antwort, als diese: Er hat sich bis aufs äußerste gesträubt, sich darauf einzulassen, und hat solche Fragen zurückgestellt, um keinen Streit zu entfachen, anstatt für den Frieden zu wirken. Später müssen wir auf diese delikate Frage zurückkommen.

Aber konsequenter Latitudinarist war er dennoch nicht. Er ist jedenfalls nie dogmatisch *indifferent* gewesen. Und wenn man behaupten könnte, er habe eine Zeit seines Lebens *allen* christlichen Parteien (mehr oder weniger) angehört, so kann man ebenso füglich sagen, er habe in dieser Zeit *keiner* Partei angehört. Das hat er unzweifelhaft sehr schmerzlich empfunden. Ein Schlaglicht auf diese peinliche Lage wirft schon die Tatsache, daß er sich mehrere Jahre lang der Kommunion enthielt, um sich dadurch nicht tatsächlich zu den für eine Gemeinschaft eigentümlichen Lehren zu bekennen.

Dazu kommt, daß Grotius sehr entschieden gegen Irrtümer geschrieben hat, die er mit jedem Christentum unvereinbar fand. So gegen die Lehre Socins von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi, von seinen zwei Naturen. So auch gegen Calvins Irrtümer in verschiedenen Punkten.

Gegen *Calvin* und den Calvinismus scheint Grotius immer einen tiefen und unverhohlenen Unwillen, der sich manchmal sogar in Bitterkeit äußert, genährt zu haben. Die Lehre des Calvinismus von der *unbedingten Gnadenwahl* und der *Unverlierbarkeit der Gnade* widerlegt er mit Entrüstung in seinen Büchern als eine Lehre, die sowohl die Schrift, als das Gewissen und die ganze Vorzeit der Kirche gegen sich hat.[1])

Ebenso verwirft er die calvinische Lehre von der heiligen Eucharistie. Die Idee, daß wir im Sakramente Jesus Christus nur geistlich

[1]) Opp. theol. III, p. 639, 515.

durch den Glauben empfangen, ist unbiblisch und unkirchlich.[1]) Die Reformierten bezeichnet er in einem Briefe an seinen Bruder (1641) als „Menschen, die beinahe alle Aufrührer sind" (seditiosi).[2]) In demselben Jahre legt er in einem Briefe an Gerhard Voß[3]) seinen Unwillen gegen die Person Calvins in einigen bitteren Worten an den Tag. Er bezeichnet den friedliebenden Katholiken Cassander als einen „ausgezeichneten und sehr gelehrten Mann", der aber gerade „deshalb" (ob id) „des Hasses Calvins würdig war". Und an einer anderen Stelle: „Ich weiß, mit welcher Ungerechtigkeit und Bitterkeit dieser Calvin Cassander und andere, die viel besser als er selbst waren, behandelt hat."[4]) Es sind deshalb auch „die bösen Calviniſten", die Schuld daran sind, daß Grotius seines Vaterlandes beraubt ist (per malos Calvinistas exutus patria).[5])

Was ihn bewog, sein Buch gegen die allgemeine, ebenso törichte als häßliche und unchristliche Behauptung der Protestanten, der Papst sei der Antichrist,[6]) zu schreiben, war nicht bloß seine Ueberzeugung von der Falschheit der Behauptung, sondern auch der Wunsch, zum Frieden beizutragen. „Nicht Oel aufs Feuer zu gießen, sondern Wasser, ist unsere Pflicht."[7]) Das Buch zog ihm neuen Haß und viele Feinde bei protestantischen Fanatikern, auch bei früheren Freunden, zu. In jener Zeit war es gefährlich, mit einer Behauptung zu kommen, die so gegen die „reine Lehre" war, wie die, der Papst sei nicht der Antichrist. Es war ebenso gefährlich, als es bis auf die letzte Zeit gefährlich gewesen ist, zu behaupten, die katholische Kirchenlehre sei nicht semipelagianisch. Auch hier begegnet man einem Wust von beschränkten Vorurteilen, die jeder Wissenschaft, jedem Beweise trotzen.

Was Grotius bei Arminius und den Arminianern zusagte, sind auch nicht nur dogmatische Sympathien und gemeinsamer Widerstand gegen die calvinschen Bestimmungen der Dortrechter Synode, sondern auch die religiöse Toleranz des Arminianismus, welche der Arbeit für den Frieden zugute kommen konnte. Zu diesem Zwecke unterschied Arminius mit den anderen damaligen Unionisten, unter anderen Casaubonus, zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Artikeln innerhalb des Glaubensinhaltes. Aber Arminius begrenzte seine Friedenswünsche innerhalb des Protestantismus.[8]) Er war ein Vorläufer der sogenannten „evangelischen Allianz". Diese Stube war Grotius doch zu eng.

---

[1]) Votum pro pace. — [2]) Ep. 534, p. 914; cfr. Ep. 537, p. 916 (1641).
[3]) Ep. 1520, p. 689. — [4]) Opp. theol. III, p. 640. — [5]) Ibid. 744 b.
[6]) Ibid. 457 ff. — [7]) Ep. 474, p. 889.
[8]) Cfr. Vindic. Grot., p. 497; Burigny l. c. II, p. 1727.

Er hatte ein weiteres Herz und einen weiteren Blick. Sein Interesse galt allen Christen.

Wir stehen nun vor der Frage, durch welche Mittel oder auf welche Weise Grotius eine allgemeine christliche Union zu verwirklichen dachte.

Sehr früh finden wir, wie vorher bemerkt, bei ihm die Idee, daß man zwischen dem christlich Notwendigen, dem zum Heile Notwendigen, um welches alle Christen sich sammeln müssen, und dem, wo man der Freiheit Spielraum lassen kann, unterscheiden könne und müsse. Doch gibt er noch keine Andeutung für die Lösung dieser schwierigen Frage, wie und von wem die Grenzen auf diesen zwei Gebieten zu bestimmen seien. In einem Briefe vom Jahre 1635 schreibt er: „Es wäre gut, wenn die Christen endlich genau beachteten, wie wenig zahlreich die Dinge sind und mit wie deutlichen Worten die heilige Schrift diese Dinge ausdrückt, welche als Glaubensregel im Sinne von St. Irenäus und Tertullian gelten sollen." Es wäre wohl nicht so schwierig, meint er, für Christen, sich über diese wenigen zum Glauben verpflichtenden Bestimmungen zu einigen. Zugang zu freier Auffassung alles dessen, was außerhalb dieser Glaubensregel liegt, würde dazu beitragen, den Frieden zu fördern. [1])

Unter dem 7. November 1643 schreibt Grotius, der mittlerweile stark katholisch gesinnt worden war: „Ich möchte wünschen, daß Uytembogaard eine Schrift verfaßte über die Notwendigkeit, die Einheit in der Kirche wieder herzustellen, und wie er meine, daß dieses sich tun lasse. Mehrere glauben, der rechte Weg zum Ziele sei, zu unterscheiden zwischen dem, was notwendigerweise zu glauben ist, und was es nicht ist, und daß es in dem, was nicht notwendig ist, Freiheit zu glauben und zu handeln gebe. Aber es wird nicht weniger darum gestritten, was notwendig sei, als was Wahrheit sei. Man sagt, die Schrift gebe die Regel ab. Aber dann werden die Aussprüche der Schrift verschieden erklärt. Ich neige deshalb zu der Meinung hin, wenn auch bisher mit etwas Ungewißheit, es wäre besser, über Glauben und gute Werke zu denken, was man in der katholischen Kirche denkt. Denn ich glaube, daß darin enthalten ist, was zum Heile notwendig ist, und daß man übrigens das erklärt, was auf Grund der Autorität der Konzilien oder der Uebereinstimmung der Alten angenommen worden ist, in der Weise, in der jene es erklärt haben, die am besten (commodissime) gesprochen haben. In jeder Sache wird es leicht sein, solche zu finden." [2])

---

[1]) Ep. 444, p. 155. — [2]) Ep. 678, p. 960.

Der Brief liefert einen bemerkenswerten Beitrag zur Beleuchtung zweier Dinge: Der Fortschritt in den katholisierenden Gedanken Grotius' und eine gewisse liebenswürdige Naivität. Ist es leicht, die tüchtigsten Ausleger zu finden? Ja, wenn es so wäre! Aber bekanntlich besteht unter den sehr verschieden denkenden Individuen eine sehr ausgeprägte Neigung, jenen Ausleger für den besten anzusehen, dessen Meinungen am meisten mit den eigenen übereinstimmen. Es wird gar nicht so leicht, die Tüchtigsten herauszufinden, wenn keine Autorität angegeben wird, die das Recht hat, sie zu bezeichnen. Und dann dieser Vorschlag an die streitenden Parteien, „über Glauben und gute Werke zu denken, was man in der katholischen Kirche denkt"! Das heißt ja: Man muß darüber einig sein, worüber der Streit in der ganzen kirchlichen Kontroverse am heißesten war!

Aus einem Brief an Baron Oxenstjerna sei angeführt: „Selbst wenn die religiösen Spaltungen keinen Anlaß zu grausamen Kriegen gegeben hätten, so meine ich, es wäre Pflicht eines jeden Christen, die Einheit wiederherzustellen, da wir, wie der Heidenapostel lehrt, Glieder an ein und demselben Leibe sein sollen. Jene, welche dieses gewünscht haben, haben selbst gesagt, sie zweifelten, ob man ein so großes Gut erhoffen könnte. Ich weiß wohl, je mehr die Schismen sich ausdehnen, und je länger sie gedauert haben, desto schwieriger wird es sein, sie zu heilen, da es so viele gibt, die sich damit befassen, Oel ins Feuer zu gießen. Aber es gibt doch Beispiele, daß alte Uebel in der Kirche geheilt worden sind. . . . Ich glaube, das Augsburger Bekenntnis und die Dogmen des Tridentiner Konzils scheinen nur verschieden wegen zweideutiger Ausdrücke, welche einige so, andere anders verstehen. Aber sie lassen sich von verständigen und friedliebenden Männern in einer Weise entwickeln, daß nur noch ein Unterschied bleibt in den Fragen, die den Verhandlungen der Gelehrten überlassen werden können, ohne dem Frieden zu schaden. Die Beispiele der Maroniten und Griechen zeigen, daß jene, welche unter beiden Gestalten kommunizieren und eine andere Liturgie als die römische Kirche brauchen, vorausgesetzt, daß sie katholisch aufgefaßt werden kann, selbst wenn sie in der Muttersprache gehalten wird, zur Kommunion von dem apostolischen Stuhle zugelassen werden können, wie auch die anderen Kirchengemeinschaften, deren Priester ihre Frauen behalten. . . . Es ist sehr schwer, den Primat des römischen Bischofs nützlich zu machen, oder wenigstens zu verhindern, daß er schädlich sei.[1]) Indessen . . . darf man nicht die Hoffnung aufgeben,

[1]) Grotius scheint sagen zu wollen: in einer Gemeinschaft, die einmal von der Mutterkirche abgefallen ist.

einen Ausweg zu finden, um die Autorität der Könige, ihre Rechte in Bezug auf Bischofswahl, Primat, die Vorrechte der Erzbischöfe und Bischöfe in Uebereinstimmung mit den Canones und der alten Kirchendisziplin zu sichern. . . . Könige mit römischem Bekenntnisse und solche, die den Protestanten nicht übelgesinnt sind, könnten die Sache in Rom auf eine Weise vorbereiten, die einen guten Ausfall erwarten ließe. Ich räume ein, daß alles dieses nicht ohne Schwierigkeiten ist. Aber es gibt keine große, nützliche und ehrenvolle Sache, die ohne solche ist. Uebrigens darf man bei der Arbeit auf eine so heilsame Sache auf Gottes Hülfe vertrauen." [1])

Besonders viel verspricht sich Grotius von der Friedensarbeit, wenn man den Verhandlungen die von ihm so hoch gepriesene Augsburger Konfession zugrunde legt. Er will jedenfalls alles, was in seiner Macht steht, tun, „um die Katholiken zu der Einsicht zu bringen, daß jene, welche diesem Bekenntnisse huldigen, nicht so weit von ihnen weg sind, daß sie ja mit ihnen in einem Leibe vereint sind". [2]) Von diesem Bekenntnisse heißt es, daß es, richtig erklärt, „kaum etwas enthält, was sich nicht mit den Dogmen vereinigen ließe, die bei den Katholiken auf die Autorität des Altertums und der Synoden hin angenommen sind". [3]) Bleibt so das eine oder andere zurück, „worüber der eine diese, der andere jene Meinung haben kann," so braucht das den Frieden nicht zu stören. [4]) Denn die Frömmigkeit besteht nicht darin, und die Einheit der Kirche beruht nicht darauf, daß volle Uebereinstimmung sei in allen Lehren, allen Kirchengebräuchen und jeder Leitung, wenn auch innerhalb dieses etwas (was?) ist, das immer und von allen beobachtet werden muß, wenn die Einheit bewahrt werden soll. [5])

Diese Gedanken sind nicht neu oder eigentümlich für Grotius. Sie lagen in der unionistischen Luft jener Zeit, in der Grotius lebte. Immer und immer wieder haben wir die Unionisten der Zeit beschäftigt gefunden, um den Umfang dieses „etwas", worüber Einigkeit in der Kirche sein müsse, zu finden und zu bestimmen. Eine gemeinsame Norm hat man bald im apostolischen Glaubensbekenntnis, bald in diesem und den beiden anderen altkirchlichen gemeinsamen Symbolen (dem nicäischen und dem athanasianischen), bald zugleich in der Ueberlieferung der ersten Jahrhunderte gesucht, so z. B. Calixt in der Tradition der fünf ersten Jahrhunderte. Grotius hat sich auf seinem unionistischen Standpunkte an jene Symbole und überhaupt an die Tradition der

---

[1]) Ep. 1706, p. 736. — [2]) Opp. theol. III., 745 b. — [3]) Ibid. 740 b; cfr. 685 b.
[4]) Ibid. 745 b. — [5]) Ibid. 752 a; 753 b.

ersten drei Jahrhunderte halten wollen. „In dieser Sache sowohl wie in anderen bin ich zufrieden mit dem Glauben der ersten drei Jahrhunderte.“ [1]) Es dürfte an sich selbst klar sein, daß man hier willkürlich bestimmt, wenn man eines festen Kirchenprinzips als Ausgangspunkt für jede Bezeichnung von Regel und Norm für Lehre und Leben der Kirche entbehrt.

Zur selben Zeit, wo Grotius von ganzem Herzen seinen Unionsgedanken liebte und für ihn arbeitete, finden wir doch, daß er im einzelnen schwankend und unklar war in bezug auf Lehrunterschiede zwischen den Parteien, die geeint werden sollten. So in der Lehre vom Episkopat, von der Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche, von der heiligen Eucharistie.

Den Episkopat sieht er allerdings als eine praktische Notwendigkeit für die Einheit der Kirche an und er sieht ihn anerkannt durch die Uebereinstimmung aller christlichen Jahrhunderte. Aber die theoretische Frage über dessen „göttliches Recht“ (jus divinum) scheint er am liebsten als praktisch unnotwendig fernhalten zu wollen. [2]) Er bezeichnet bis auf weiteres den Episkopat gemäß dessen Ursprung als apostolisch und erst später als göttlich, d. h. als eine ausdrückliche Einrichtung Jesu Christi. [3])

Ueber den Papst schreibt er in einem Briefe, wahrscheinlich von 1642: „Die römischen Bischöfe können im Irrtume sein (errare). Sie können aber nicht lange in demselben verbleiben, wenn sie mit der allgemeinen Kirche verbunden sind.“ [4]) Wie man sieht, ein sehr unbestimmter Ausspruch, besonders weil er nicht unterscheidet zwischen der Stellung des Papstes als doctor universalis und doctor privatus. Er scheint doch allenfalls einen Glauben an die Unfehlbarkeit der „allgemeinen Kirche“ vorauszusetzen.

Auch inbezug auf die Lehre von der Transsubstantiation zeigt sich einige Unbestimmtheit bei Grotius. Wohl meint er, der Ausdruck des Tridentinums über diese Sache könne in befriedigender Weise erklärt werden. Aber anderseits will er auch nicht die Meinung jener verdammt wissen, die sich darauf beschränken, mit dem hl. Augustinus das Sakrament als ein „sichtbares Zeichen unsichtbarer Gnade“ zu bezeichnen.

Als Unionsvorbild hat Grotius das Beispiel der unierten Griechen und Maroniten vorgeschwebt.

Er konferierte über seine Unionsideen mit Pater Petavius, mit Kardinal Richelieu, [5]) der ihn von vornherein (1641) aufgemuntert zu haben scheint, [6]) und mit anderen.

[1]) Ibid. 666 a. — [2]) Ep. 534, p. 914. — [3]) Via ad pacem, Art. XIV.
[4]) Ep. 613, p. 940. — [5]) Ep. 530, p. 911. — [6]) Ep. 491, p. 895; 1478, p. 668; 530, p. 911.

Konnte Grotius von der königlichen Macht Hülfe für seine Ideen erwarten? In einem Brief erzählt er, was er „von großen Männern" gehört hat, nämlich daß König Heinrich IV. (der mittlerweile gestorben war) sich für die Unionssache interessiert und „beabsichtigt habe, Bischöfe aus seinem Reiche nach England zu schicken, um sich mit den Bischöfen des Landes über die Sache zu besprechen; daß aber dieser Plan weggefallen sei durch den Tod des Königs". Das Widmungsschreiben, welches seinem Buche „über Krieg und Frieden" (1625) vorausgeht, enthält einen Vorschlag an Ludwig XIII., sich an die Spitze einer internationalen kirchlichen Friedensarbeit zu stellen.

Ueber die Möglichkeit der Union schreibt er 1639 an seinen Bruder, „er zweifle weniger als je daran". „Gelingt es uns nicht, so ist es unsere Pflicht, Bäume zu pflanzen, die vielleicht in späteren Jahrhunderten Früchte tragen werden."[1]) Er sieht Schwierigkeiten und schwebt manchmal zwischen Furcht und Hoffnung.[2])

Die Mittlerstellung brachte ihm große Unannehmlichkeiten. Wegen seiner Sympathien für Rom wurde er von früheren Freunden, Bewunderern und Glaubensgenossen als ein Apostat, ja als ein Verräter betrachtet. Am 23. Februar 1641 schreibt er: „Jene, die dasselbe Ziel wie ich hatten, sind gewöhnlich von zwei Seiten mißhandelt worden. Es geht ihnen wie Leuten, welche Streitende trennen wollen."[3]) Der gelehrte Saumaise (Salmasius) war sein Freund und Bewunderer gewesen. Er wurde sein bitterer Feind, je mehr Grotius sich Rom näherte.[4]) Mit Sarrau (Sarravius) ging es ungefähr ebenso. „Mit Entsetzen" sah er Grotius sich „Tag für Tag" Rom nähern. Wäre er nicht Papist, so „wollte er doch auch nicht mit irgendwelchen Protestanten in eine Klasse getan werden" (1641).[5])

Es ist die uralte Geschichte, und man muß sich insofern nicht darüber wundern. Es gibt drei Arten von Menschen, die immer mehr als andere der Verkennung der Welt ausgesetzt gewesen sind. Jene, welche die Streitenden trennen wollen (von denen schon Thucydides zu berichten weiß, daß sie „Schläge von beiden Seiten bekommen", vergleiche Melanchthon); jene, welche ihrer Zeit etwas voraus, und jene, welche ihr etwas nach sind. Aber es ist auch gar nicht zu verwundern, daß Grotius mit Bitterkeit empfand, wie er allmählich freundlos und einsam wurde, und daß er teilweise selbst bitter wurde bei all dieser Verkennung seiner edlen Absichten.

---

[1]) Ep. 474, p. 889. — [2]) Ep. 1706, p. 736. — [3]) Ep. 1478, p. 668.
[4]) Ep. 525, p. 9080a. — [5]) Cfr. Ep. 111, p. 110.

Aber wie ging es denn bei allem diesem mit seinem Glauben an die Möglichkeit der Union? Es ist nicht so ganz leicht, es zu sagen. Er hat sich konsequent geweigert, seine Ideen als einen schönen Traum, seine Pläne als eine schöne Illusion, seine Hoffnung als eine große Chimäre anzusehen. Und doch — konnte er wohl auf die Dauer sich selbst verhehlen, daß er vor einer Unmöglichkeit stand?

Die Union, die Grotius sich dachte, die Union des ganzen, gesammelten Protestantismus mit Rom, ähnlich wie die Union der griechisch-orientalischen Kirche mit der lateinischen, war dadurch bedingt, daß die protestantischen Gemeinschaften einig wurden über einen gemeinsamen modus vivendi im Verhältnisse zur katholischen Kirche. War es denkbar, daß sie darüber einig werden konnten? Nein, antwortete er selbst, keine Einigkeit in einem einzigen Punkte, sondern stets fortgesetzte Uneinigkeit und Trennung in Uebereinstimmung mit dem angenommenen Prinzip von der unbegrenzt „freien Forschung" — das ist die angeborene Tendenz jedes Protestantismus. Er preist die katholische Kirche, weil sie in ihrer Mitte Diskussion ertragen kann ohne Sprengung, „ohne daß man deswegen die Gemeinschaft abbricht, sondern in demselben Leibe verbleibt". „Dasselbe zu tun, wenn man unter sich uneinig ist — das vermögen die Protestanten nicht, so sehr sie auch von brüderlicher Liebe sprechen." [1]) Später, gegen Ende seines Lebens (1645), heißt es, daß Grotius wohl einmal „glaubte, man könnte mit der Vereinigung der Protestanten unter sich beginnen, aber dann einsah, daß dieses gar nicht geschehen konnte". „Keine gemeinsame kirchliche Leitung vereint sie; außerdem sind die Gemüter fast aller Calvinisten vollständig fremd für alles, was Frieden heißt." [2])

Ja, er war selbst in der Lage, daß er sich nicht mit gewissen Hauptlehren, sowohl calvinischen als lutherischen Ursprunges versöhnen konnte, Lehren, die ihm ein Greuel waren, und worin weder er selbst noch Rom je nachgeben konnte oder wollte. Solche Hauptpunkte waren z. B. die Lehre Calvins von der Gnadenwahl, und die Lehre Luthers von der Rechtfertigung. Die Lehre Calvins bezeichnet er überhaupt als „schädlich" (dogmata noxia) und besonders rief die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl seine tiefe Entrüstung hervor. [3]) Und gegen die Lehre Luthers von der Rechtfertigung polemisiert er in einem fort, wie wir sehen werden. Wir können seinen Unwillen verstehen, wenn er Luthers schreckliche Worte „Sündige tapfer!" (pecca fortiter) als „echte Frucht" (genuini fructus) der lutherischen Imputationslehre betrachtet. [4]) Grotius und viele mit ihm sind jetzt im reinen, daß die

[1]) Opp. theol. III. 642a. — [2]) Ibid. 744b. — [3]) Ibid. 682b; 684b.
[4]) Ibid. 734b; 735a.

Protestanten sich nicht untereinander einigen können, ohne sich „gleichzeitig mit denen zu vereinen, die in Verbindung mit dem römischen Stuhle stehen, ohne den keine gemeinsame Leitung in der Kirche zu hoffen ist".[1])

Aber so lange der Protestantismus sich selbst als solchen in einem Punkte, der endgültig, dogmatisch von der Kirche entschieden ist, aufrecht erhalten will, war, ist und bleibt eine Union eine Unmöglichkeit. Es gibt keinen anderen Weg zur Einheit als den, daß man seinen Irrtümern entsagt, nachdem man zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen ist. Die Kirche kann keine Gemeinschaft anerkennen, deren Lehre sie in ihrem Bekenntnisse verurteilt.

Hat Grotius das nicht eingesehen? Er hat in hohem Grade die Kunst der wohlwollenden Auslegung (interpretatio benevolentiae) benutzt, um diese Hindernisse wegzuräumen. Aber mit den erwähnten Beispielen vor Augen scheint er zugleich haben fühlen müssen: „Semper aliquid haeret" — es bleibt doch immer etwas zurück, etwas, das hinreichend ist, um eine Union auf teilweise protestantischer Grundlage unmöglich zu machen. Die Kirche duldet nun einmal keinen Protest gegen ihre Dogmen.

3. Katholische Gedanken.

Der anonyme Verfasser von „Grotius Papista"[2]) meinte Grotius kaum mehr schaden zu können, als durch die Anklage, er sei Papist. Der gleichfalls anonyme Verfasser der „Vindiciae Grotianae" meinte, er könnte seinem Andenken kaum einen größeren Dienst erweisen, als indem er ihn von dem Verdachte des „Verbrechens des Papismus" reinigte. Sie haben sich beide im Standpunkte Grotius' geirrt. Wir haben gesehen, daß er kein Katholik war. Aber wir werden auch sehen, daß seine Gedanken allmählich überwiegend katholisch wurden. Nicht zum Protestantismus, auch nicht zu irgend einer Union, sondern zum Katholizismus führten die Hauptnerven seines Gedankenlebens hin. Katholisches Christentum und Kirche war dessen wirkliche Konsequenz.

Aber insofern wir an diese Bezeichnungen die Vorstellung von Stadien in Grotius' Gedankenleben knüpfen, müssen wir wieder daran erinnern, daß diese Stadien keineswegs scharf von einander abgegrenzt sind. Vieles läuft parallel, was wir uns zunächst auf verschiedene Zeitabschnitte verteilt denken müßten.

---

[1]) Ibid. 744b. — [2]) Ep. 615. p. 944.

Schon sehr früh finden wir katholische Sympathien bei ihm: Respekt für die alten Konzilien, für die Disziplin der ersten Kirche, für die Autorität der Väter usw.[1])

Da er kein dogmatisches System hinterlassen hat, so folgen wir natürlich der Ordnung des Stoffes, die er selbst in mehreren seiner größeren Werke benutzt hat, die Ordnung nach den verschiedenen Artikeln der Augsburgschen Konfession. In einzelnen Punkten müssen wir allerdings von dieser Regel abweichen, wenn die einzelnen Gedanken so stark verwandt sind, daß sie nicht ohne Schaden für die Darstellung getrennt werden können.

Wenn wir diesen Abschnitt als katholische Gedanken bezeichnet haben, so soll damit nicht gesagt sein, daß sie immer so korrekt katholisch sind, wie ein katholischer Theolog sie ausgedrückt hätte. Dagegen hat die Darstellung das besondere Interesse, welches sich an die Arbeit eines Mannes knüpft, der in der schwierigen Stellung als advocatus Romae innerhalb einer protestantischen Gemeinschaft steht. Er weiß, daß er auf allen Seiten von scharf beobachtenden Gegnern umgeben ist. Er muß unablässig bereit sein, diesen als der Apologet seiner Gedanken entgegenzutreten. Dieses gibt manchmal seiner Beweisführung eine Kraft und eine Wärme, welche das Lesen dieser Schriften zu mehr als einem Studium macht.

1. Die Erbsünde.

Die Augustana bekennt, daß alle auf natürliche Weise Geborene „mit Sünde geboren werden, d. h. ohne Gottesfurcht, ohne Vertrauen auf Gott und mit böser Begierde, sowie daß diese Krankheit oder dieses geistliche Gebrechen wirklich Sünde ist, die verdammt".

Es war von dem starken Gerechtigkeitsgefühle Grotius' zu erwarten, daß er diesen Artikel nicht ohne Bemerkung annehmen konnte. Zuerst bemerkt er im allgemeinen, daß er „mit den Alten einig ist, deren Meinung das Tridentiner Konzil gut entwickelt hat".[2]) Er bekennt sich also zur kirchlichen Lehre von der angeborenen und nach der Taufe zurückbleibenden Begierde, daß sie „dem nicht schaden kann, der nicht einwilligt", und daß sie vom Apostel „nicht deshalb Sünde genannt wird, weil sie bei dem Getauften wirklich und wesentlich Sünde sei, sondern weil sie von der Sünde ist und zur Sünde geneigt macht".

In Uebereinstimmung hiermit unterscheidet Grotius zwischen der potentiellen Erbsünde und der aktuellen persönlichen Sünde, welche auf

[1]) Ep. 28, p. 9; 77, p. 34; 61, p. 20 u. a. — [2]) Opp. theol. III 640 a. Cfr. Conc. Trid. Sess. V.

persönlicher Selbstbestimmung beruht.[1]) Er sei weder Pelagianer, noch Socinianer, sagt er, aber er findet etwas Berechtigtes im Widerstande der Pelagianer und der Socinianer gegen die Uebertreibung des Begriffes der Erbsünde.[2])

2. Die Rechtfertigung.

Ueber diesen großen Hauptstreitpunkt, „der die ganze christliche Welt erschüttert hat," hatte Grotius kaum weniger Klarheit als sein großer Nachfolger Leibniz. Wie viel Streit und Zwist, wie viele herrliche Kräfte, die besser hätten gebraucht werden können, ja, wie viel Blut wäre nicht gespart worden, wenn die Menschen in diesem Lichte gewandert wären! Man hätte dann die Wahrheit seiner Worte erlebt, daß es „leicht sei, über diese Sache sich zu einigen",[3]) „wenn man nur scholastische Torheiten und den Geist des Unfriedens fernhalte".[4]) Versteht man den Kern der Sache, „so beschränkt sich das übrige, worum gestritten wird, auf scholastische und metaphysische Fragen".[5])

Grotius hat nicht weniger klar als nach ihm Leibniz eingesehen, daß der ganze konfessionelle Streit in diesem Hauptpunkte sich bei näherer, unbefangener Betrachtung in einen Streit um Worte, eine „Logomachie" auflöst.[6]) Luther stritt allerdings um Realitäten, da er den ganzen früheren Gedanken der Kirche von einer wirklichen und wesentlichen Gerechtigkeit eines Christenlebens umstoßen wollte. Deshalb haben wir gesehen, daß Grotius sich mit Grauen von der Lehre Luthers abwandte, die er als unmoralisch ansah. Mit dem Melanchthonschen Bekenntnisse dagegen glaubt er zurechtzukommen, auch gegenüber dem Tridentinum,[7]) zu dessen Lehre von der Rechtfertigung er sich voll und ganz bekennt. Er findet sie hier „vortrefflich entwickelt" in Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre der ganzen Vorzeit.[8])

In der heiligen Schrift, sagt Grotius, wird das Wort rechtfertigen sowohl im Sinne von gerecht erklären oder als gerecht behandeln als auch im Sinne von gerecht machen (justum facere) gebraucht. Das erste ist Sündenvergebung, das andere Heiligmachung.[9]) Sollen wir schriftmäßig und vollständig von der Rechtfertigung sprechen, so müssen wir gleichwie das Tridentinum beide Momente mit in die Definition derselben nehmen und sagen, daß sie sowohl in der Sündenvergebung als in der Heiligmachung besteht. Und man fechtet in der Luft oder streitet um Worte, wenn man darüber streitet, ob es entweder das eine oder das andere sei.

---

[1]) Ibid. 666 a. — [2]) Ibid. 640 a. — [3]) Ibid. 688 b. — [4]) Ibid. 657 a.
[5]) Ibid. 640 b. — [6]) Ibid. 615 b. — [7]) Sess. VI. — [8]) Opp. theol. III 688 b.
[9]) Ibid. 615 b. f; 640 b. f.

Gehen wir einerseits von dem aus, was Grotius nicht leugnet, nämlich daß die Protestanten die Heiligmachung als Glied in unserer subjektiven Erlösung behaupten wollen; anderseits, was er so kräftig als seinen Gedanken darstellt, nämlich daß Sündenvergebung und Heiligmachung durchaus nicht getrennt werden können, so verstehen wir, wie der Streit um den Begriff der Rechtfertigung sich für ihn in einen Streit um Worte auflöst. Man streitet nur darüber, inwiefern ein Moment, das alle an und für sich behaupten wollen, nämlich die Heiligmachung, als Moment innerhalb des Ausdruckes Rechtfertigung mitgerechnet werden soll. Ueber die Realität ist man einig. Wegen des Ausdruckes wird Himmel und Erde in Bewegung gesetzt.

In der bloßen Anrechnung der Gerechtigkeit Christi kann unsere Rechtfertigung unmöglich bestehen, wenn sie die Heiligmachung einschließt. Die vulgäre Vorstellung von einer solchen Imputation, welche bis aufs äußerste von Luther hervorgehoben wird, bezeichnet Grotius als reine Einbildung, die ebenso verderblich als unschriftmäßig ist.

Grotius betrachtet es als eine gotteslästerliche Rede, wenn von Gott gesagt wird, er rechne dem Menschen die Gerechtigkeit Christi an in dem Sinne, daß er den ganz Ungerechten für gerecht erkläre. Damit Gott dieses erklären könne, muß etwas in und mit dem Sünder vorgegangen sein, wodurch er nicht länger ganz ungerecht ist. Christi Gerechtigkeit muß nicht nur äußerlich angerechnet, sondern innerlich angeeignet werden. Sonst kann man nicht sagen, Gott erkläre ihn für gerecht, ohne Gott eine Ungerechtigkeit zuzuschreiben. [1]) „Von einer Gerechtigkeit Christi, die uns angerechnet wird, als hätten wir sie selbst ganz geleistet, findet sich kein Wort in den heiligen Schriften." [2]) Und die Lehre, die sich unter diesem Namen versteckt, ist ebenso lieb fürs Fleisch wie schädlich für den Geist. Denn wenn die ganze und volle Gerechtigkeit Christi uns so angerechnet wird, als hätten wir sie selbst geleistet, so haben wir darin genug, um das ewige Leben zu gewinnen. Ob wir ein frommes Leben führen oder nicht, das tut nichts zur Sache. Das eine verschafft uns nichts, das andere nimmt uns nichts. Weshalb hat man Gefallen daran? „Natürlich weil nichts lieber ist, als zu hören, daß sie nur durch fremde Hülfe und ohne Anstrengung ihrerseits die ewige Freude erlangen" usw. Kurz: Diese unglückselige Lehre von der Seligkeit allein durch fremde Gerechtigkeit „hat das Volk und dessen Führer mit Kälte umgeben". [3])

„Daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird, ist sicher." [4]) Grotius meint, daß darüber Einigkeit herrscht.

---

[1]) Ibid. 640b. — [2]) Ibid. 656b. — [3]) Ibid. 701a. — [4]) Ibid. 640b.

Ob er wohl aber auch meint, es herrsche Einigkeit darüber, welcher der wahre, richtige, rechtfertigende Glaube sei? Mit Luther würde er sich wohl kaum einigen. Er führt Luthers Worte an:[1] „Sündige tapfer; glaube nur um so tapferer, dann werden hundert Morde und tausend Ehebrüche dir nicht schaden."[2] Aber er führt sie nicht an wie jene Bewunderer Luthers, welche in solchen Worten den Ausdruck für das, was sie „heroischen Glauben" nennen, gefunden haben! Einen solchen Glauben als Grundlage unserer christlichen Hoffnung weist er ab. Grotius beschreibt die Buße eines solchen Gläubigen auf dem Todesbette, nachdem er „gelebt hat, wie es ihm gefiel". Er sagt zum Priester: „Ich wollte es nicht getan haben; ich glaube, daß die Gerechtigkeit Christi mir angerechnet wird und daß dieses wahr ist, weil ich es glaube. Mit dieser Wegzehr fliege ich gleich in den Himmel. Daran zu zweifeln ist stygischer Unglaube."[3]

Dieses „stygischen Unglaubens" macht Grotius sich Luther gegenüber schuldig, mit dem er sich überhaupt über den rechtfertigenden Glauben nicht einigen kann, weil Luther den Begriff des „lebenden Glaubens" als des einzig rechtfertigenden verwirft.[4]

Den „toten" Glauben sieht Grotius ebenso wenig wie der Apostel Jakobus für rechtfertigend an. „Es kommt nicht darauf an, wie du lebst. Ohne Bedingung hat Christus für die Strafe genuggetan, deren sie selbst schuldig sind; ohne Bedingung hat er ihnen die ewige Herrlichkeit verdient." Dieses ist der tote Glaube. Aber so etwas „glauben die Katholiken, Gott sei Dank, nicht". Gewiß gibt es Katholiken, die so leben, als glaubten sie es. Aber, fügt Grotius hinzu, wenn es sowohl Protestanten als Katholiken gibt, die nach einem solchen Glauben leben, so ist der Unterschied der, daß jene übereinstimmend mit ihren Prinzipien, diese dagegen im Streit mit ihren Prinzipien leben.[5] Der lebendige Glaube aber kann nicht ohne „Liebe zu Gott und dem Nächsten sein".[6] Kann er dies nicht, so kann er auch die guten Werke der Liebe nicht entbehren. Dieser Glaube ist ja, wie wir gesehen haben, keineswegs der Glaube „an die bloße Nachlassung der Sünden, sondern er enthält etwas mehr". Er enthält, wie wir gesehen haben, schon in sich selbst eine „Reinigung", die nicht mechanisch unter bloßer Passivität von seiten des Menschen geschehen kann. „Menschliche Handlung" gehört auch dazu.[7]

---

[1]) Ibid. 675a. — [2]) De Wette, Luthers Briefe, Berlin 1826. II. 37.

[3]) Opp. theol. III 676a.

[4]) De Wette, l. c. V. 353, vgl. Luther zum Galaterbriefe 2. 20: Die Lehre von fides formata oder dem lebenden Glauben ist „lauter Teufelerfindung". — [5]) Opp. theol. III 691a. — [6]) Opp. theol. III 628 b, cfr. 649 a; 657a. — [7]) Ibid. 688b.

Mit Luther konnte Grotius über die Rechtfertigung nicht zurecht kommen. Um so besser aber glaubt er mit Melanchthon, der Augsburger Konfession und dem reaktionären Protestantismus des 17. Jahrhunderts zurechtkommen zu können.[1]) Aber zugleich mit der katholischen Kirche. Es ist ja klar, daß er den von Luther verworfenen Unterschied zwischen dem lebendigen Glauben, dem durch die Liebe und ihre Werke geformten und wirksamen Glauben, und dem toten Glauben, den man sich vor aller Liebe und jedem Werke der Liebe denken soll, wieder aufgenommen hat. Der eine ist rechtfertigend, der andere nicht. Hiermit haben Grotius und alle seine Gesinnungsgenossen Luther verlassen und stehen auf katholischem Boden. Hat er erst erkannt, daß der Ausdruck Rechtfertigung mit Recht nur von einem Akt gebraucht werden kann, der nicht bloß Sündenvergebung, sondern auch Heiligung umfaßt, und daß die Heiligung unmöglich ist ohne heilige Handlung von seiten der Menschen, dann muß man nicht nur mit Recht sagen können, der Glaube rechtfertigt, sondern auch — mit dem Apostel Jakobus — die Werke rechtfertigen.[2]) Mit anderen Worten: Hier ist eine Hauptbrücke angedeutet, die von Wittenberg nach Rom führt.

„In dieser Kontroverse über die Rechtfertigung triumphieren viele, als hätten sie vom Himmel herab uns ein Licht gebracht, das in den meisten Jahrhunderten unbekannt gewesen war."[3]) Ein übel angebrachter Triumph. Die Kirche hat ihr Licht in allen Jahrhunderten besessen. Die Reformation hat Täuschung in dieser Hauptfrage, wie in so vielen anderen gebracht. In einem Brief vom 28. Mai 1638 schreibt Grotius: „Fromme und gelehrte Männer, die für die Sache des Protestantismus sehr viel getan und gelitten haben, erkennen offenbar, daß sie sich in der Beurteilung der wichtigsten Kontroversfragen geirrt haben."[4]) Und in einem Briefe vom 16. Okt. 1642 schreibt er: „Je mehr ich die heiligen Schriften lese, desto mehr sehe ich, daß sie nach ihrer rechten Meinung mit der Tradition übereinstimmen, besonders betreffs der Frage von der Rechtfertigung, worin die Protestanten ohne Grund triumphieren."[5])

3. Verdienste.

Auch in der Lehre von den Verdiensten oder verdienstlichen Handlungen erklärt sich Grotius einig mit dem Tridentinum.[6]) Aber er glaubt sich auch in Uebereinstimmung mit Melanchthon und allen gemäßigten Protestanten.

---

[1]) Vgl. z. B. ibid. 617 a. — [2]) Ibid. 617 a 691 a. — [3]) Opp. theol. III, 656 b.
[4]) Ep. 699, p. 434. — [5]) Ep. 622, p. 943. — [6]) Opp. theol. III, 641 a.

Was ist Verdienst? Darunter wird nichts anderes verstanden, als „der Lohn, welchen die heilige Schrift allen guten Werken verspricht". Selbst „das ewige Leben" wird als ein solcher „Lohn" verheißen.[1]) Alle pelagianisierenden Vorstellungen sollen dabei ausgeschlossen sein. Denn wir können nicht die erste Gnade verdienen, welche die Grundbedingung für alle Fähigkeit zu verdienen ist, weshalb schon diese Erkenntnis gegen jeden Pelagianismus garantiert. Wir können nicht die Verzeihung der Sünden oder das, was die Protestanten Rechtfertigung nennen, verdienen und überhaupt nichts ohne den Beistand der Gnade. Ueber die Verdienste haben jene, „welche innerhalb dieser Grenzen stehen, keinen Streit mit den Katholiken".[2])

Grotius billigt die Lehre des Tridentinums, daß die Werke, „welche vor der Bekehrung geschehen, nur in uneigentlichem Sinne Verdienste sind".[3]) Hierdurch hat er wenigstens angedeutet, daß er die theologische Unterscheidung zwischen eigentlichem und uneigentlichem Verdienste billigt. Er war ein zu gesund und gerecht denkender Mensch, um zu glauben, Gott schere alles rein Menschliche über einen Kamm. So gern er auch des Friedens halber sich in seinen Ausdrücken nach dem gangbaren protestantischen Sprachgebrauch richten mochte, so konnte er doch den protestantischen Satz nicht unterschreiben, daß der natürliche Mensch in allen seinen Handlungen nur sündigen könne, geschweige denn daß er mit Luther vom ganzen Menschenleben, sowohl dem der Natur als der Gnade, jedes Verdienst, ja alles an sich Gute, als menschliche Leistung betrachtet, ausschließen konnte.[4])

4. „Aus getanem Werke" (ex opere operato).

Der Hauptgedanke in der Lehre vom opus operatum ist nach Grotius dieser: Wohl ist die Wirkung der Sakramente von einer subjektiven Disposition bedingt. Aber die Wirkungskraft selbst liegt doch nicht darin, sondern in ihnen selbst als göttlichen Handlungen. „Dieses wird ausgedrückt durch ex opere operato."[5]) Wenn dieses „richtig erklärt wird," nämlich einerseits, daß die Wirkungskraft in diesen göttlichen Handlungen selbst liegt, und anderseits, daß die erlösende Wirkung von einer subjektiven Disposition bedingt ist, dann gibt es „keinen Streit über alles dieses".[6]) Es ist überhaupt eine Verläumdung, wenn man sagt, „die Katholiken leugnen, daß zum heil-

[1]) Ibid. 641 a, 616 a. — [2]) Ibid. 692 a. — [3]) Ibid. 641 a.

[4]) Luthers Werke. Erlangen. B. 20, 153; 159; 198 f.; 51, 436; 37, 434; 24, 138; Cfr. Opp. lat. Jenae Tom. II, 325 b; 406 b; 407 f.

[5]) Opp. theol. III, 617 a. — [6]) Ibid. 621 b.

samen Gebrauch der Sakramente bei den Erwachsenen Glaube und Liebe zu Gott notwendig sei".[1])

5. Die Kirche.

Die Augsburger Konfession definiert die Kirche als die „Versammlung der Heiligen, in der das Evangelium auf die rechte Weise verkündigt und die heiligen Sakramente richtig verwaltet werden". (Art. VII.)

Ueber diese Definition bemerkt Grotius, daß sie richtig, aber unvollständig sei. Es ist nie in der Kirche geleugnet worden, daß sie die Versammlung der Heiligen sei. Auch nicht, daß sie an der rechtmäßigen Verwaltung der Gnadenmittel erkennbar sei. Aber es ist nicht genug, das zu sagen. Grotius schreibt: „Richtig hat die Augsburgsche Konfession gesagt, daß die Kirche von ketzerischen Versammlungen dadurch zu unterscheiden sei, daß sie die richtige und heilsame Lehre des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente habe. Aber nicht weniger richtig hat Cassander die Einheit als Kennzeichen der Kirche zum Unterschiede von den Schismatikern hinzugefügt." Aber diese Einheit kann nicht verwirklicht werden „ohne daß das Volk seinen Vorgesetzten gehorcht". Die Kirche ist nämlich ein Leib mit seinen Gliedern. Sollen diese in der Einheit des Organismus zusammengehalten werden, dann ist eine Hierarchie notwendig, was Grotius näher entwickelt. Zu den Kennzeichen der Kirche muß also hinzugefügt werden, daß sie eine von Christus gestiftete Hierarchie hat.[2]) Also nicht, daß die Augustana mit ihrer Definition etwas Unrichtiges von der Kirche sagt, sondern daß ihre Definition an einem wesentlichen Mangel leidet, haben Cassander und nach ihm Grotius sagen wollen.

Dit Notwendigkeit genannten Zusatzes fällt sofort auf, wenn wir fragen: Wo ist die Kirche? Die sichtbare, unzweifelhaft erkennbare Kirche, so daß sie mit Sicherheit erkannt und gefunden werden kann von denen, die sie suchen? Wo ist die von Christus gestiftete Heilsanstalt; die der Herr „die Stadt auf dem Berge, die nicht verborgen werden kann," nennen konnte? (Matth. 5, 14.) Der sichtbare Mittelpunkt, um den alle sich in Einheit sammeln können (Joh. 17)?

Wo ist also die Kirche? Die Augustana hat keine brauchbare Antwort auf diese sehr wichtige Frage. Die einzige Antwort, welche man folgern kann, ist diese: Die Kirche ist da, wo die

[1]) Ibidem. — [2]) Ibid. 617 b.

rechte Verwaltung der „Gnadenmittel" ist. Aber das ist keine brauchbare Antwort. Hier gilt es nämlich, die Kirche von der ganzen Menge von Gemeinschaften zu unterscheiden, deren jede behauptet, daß nur sie die rechte Verwaltung habe, ohne daß eine Autorität da ist, um zu entscheiden, welche von den vielen widerstreitenden Lehren und Sakramentverwaltungen die „richtige" sei.

Ganz anders steht die Sache, wenn man auf eine von Christus selbst eingesetzte sichtbare Vertretung für seine Kirche — die Hierarchie — hinweisen kann. Hier ist kein Irrtum möglich. Ohne dies wäre die Kirche verborgen, unsichtbar und am Ende für die Suchenden nicht zu finden, wenn überhaupt von einer Kirche die Rede sein könnte ohne Hierarchie. Aber durch diese Hierarchie wird sie, wie Christus sagt, sichtbar wie die Stadt auf dem Berge. Wo die von Christus gestiftete Hierarchie ist, da ist die rechte Verwaltung der Gnadenmittel, da ist die Kirche. Das ist die katholische Antwort auf die Frage.

Es ist nicht unrichtig, zu sagen: „Ubi Ecclesia, ibi Petrus," wo die Kirche ist, da ist Petrus, d. h. die Hierarchie mit der Verwaltung der Gnadenmittel und der Leitung in ihrer Hand. Wollen wir aber eine Antwort geben auf die Frage, wo die Kirche sei, eine unzweideutige Antwort, die jedem helfen kann, sie zu erkennen und zu finden, dann muß der Satz umgedreht werden: „Ubi Petrus, ibi Ecclesia," wo Petrus (die Hierarchie) ist, da ist die Kirche.

Um die Kirche zu finden, muß man also zuerst fragen, wo die von Christus eingesetzte rechtmäßige Vertretung mit der Verwaltung der Gnadenmittel und der Leitung in ihrer Hand ist? Die Antwort Grotius' auf diese Frage werden wir finden, wo von dem rechtmäßigen kirchlichen Amte die Rede ist.

6. Kirchenleitung.

Es ist nicht ganz leicht, ein Gesamtbild der Gedanken Grotius' über Kirchenverwaltung zu geben. Nicht als ob es an Stoff mangelte; aber derselbe ist auf viele Stellen und in vielen Verbindungen zerstreut, und zudem herrscht an mehreren Stellen Unsicherheit und Unklarheit in seiner Darstellung.

Die Hierarchie, welche Grotius für notwendig hielt, um die Kirche in der Einheit des Leibes Christi zusammenzuhalten, ist der Episkopat mit seinen Metropoliten, Primaten und Patriarchen und „dem römischen Bischof als Princeps der Patriarchen", dem sichtbaren Oberhaupt der ganzen Kirche, „welches nach dem Vorbilde jenes Vorranges angeordnet ist, den Petrus kraft der Stiftung Christi unter den Aposteln inne hatte".

Daß die Kirche ein sichtbares Oberhaupt hat, „ist nämlich das beste Mittel gegen Zwiespalt, was sowohl Christus angedeutet, als die Erfahrung bekräftigt hat. Der Nutzen dieses Primates des römischen Bischofes ist von Melanchthon an vielen Stellen, vom Könige Jakob von Britannien und von vielen tüchtigen Männern unter den Protestanten freimütig eingestanden worden". „Hätten viele Protestanten das bedacht, so hätten wir die Kirche ungeteilt und reiner behalten." Den Episkopat bezeichnet Grotius hier als eine göttliche Ordnung, die den „Engeln" der Apokalypse entspricht, während er den römischen Primat als von dem „Konsensus der ganzen Kirche kommend" bezeichnet. [1]) An anderen Stellen sagt er, die Verbindung mit dem römischen Stuhle sei nicht nur nützlich, sondern zur Einheit der Kirche notwendig. [2])

Zur Leitung der Kirche und zum Aufrechterhalten ihrer Einheit wäre eine Hierarchie mit ihren Graden notwendig, „selbst wenn jene, die der Kirche angehören, mit der größten Liebe begabt wären". [3]) „An der Spitze dieser christlichen Aristokratie steht der römische Bischof." [4])

Ein besonderes Organ für die bischöfliche Lehrgewalt sind die allgemeinen Konzilien. Was in einem solchen Konzil beschlossen worden ist, „dem darf sich niemand widersetzen, weder in Worten noch in Handlungen". Ihre „Autorität ist so groß, daß sie die Kinder der Kirche verpflichtet, und ohne sie kann die Einheit oft nicht erhalten werden". [5]) Ihre Beschlüsse sind ja der Ausdruck „des Konsenses der ganzen Kirche". Ihre Autorität muß deshalb außerordentlich groß und heilsam sein, wie Augustinus sagt (Ep. 68 und Contra Donatistas Lib. II). [6])

Protestantischerseits ist verneint worden, daß mit Recht von einem besonderen Verwaltungsamt, dessen Macht an den Episkopat und Primat geknüpft ist, die Rede sei, zum Unterschied von dem Presbyterat, dem allgemeinen Gnadenmittelamt. Einen Beweis dafür hat man gesucht in dem Umstande, daß das Neue Testament denselben Namen für beide Stellungen, die der Presbyter oder Priester und der Bischöfe gebraucht. Grotius beantwortet ihren Einwand in aller Kürze. Er räumt ein, daß die Ausdrücke Bischof und Priester im Neuen Testamente promiscue gebraucht werden. „In den ersten Zeiten haben Bischöfe und Priester gemeinsamen Namen." Aber daraus folgt nicht, daß ihre Stellung und Gewalt in Wirklichkeit dieselbe gewesen sei, oder daß es keine episkopale Stellung mit höherer Gewalt gegeben habe. „Wie eine jede Synagoge ihren Präses hatte, so auch jede Ge-

---

[1]) Opp. theol. III, 617b; 618a. — [2]) Ibid. 744b. — [3]) Ibid. 641b.
[4]) Ibid. 642a. — [5]) Ibid. 714b. — [6]) Ibid. 727b; 617b.

meinde unter den Christen." Dieser Präses war es, der in besonderem Sinne den Namen eines Bischofes trug. [1]) Allmählich wurde der bloße Name „Bischof" zum Namen des Bischofs per excellentiam, d. h. Präses der Bischöfe, geradeso wie in Athen, wo es mehrere Archonten gab, das bloße „Archon" aber den Obersten der Archonten bezeichnete. [2])

Einen anderen Einwand gegen die hierarchische Leitung überhaupt hat man in der Betrachtung gesucht, daß man eine so große Gewalt nicht in die Hände des Episkopates und Primates legen dürfe, weil nicht zu verhindern sei, daß dessen Inhaber manchmal böse Menschen mit schlechten Sitten sind. Grotius antwortet: Ja, das kann geschehen und ist geschehen. „Aber die Güte Gottes hat nicht zugelassen, daß die öffentliche Lehre dadurch verdorben würde." [3]) Diese braucht keinen Schaden zu leiden, weder durch die persönlichen Fehler der Leitenden noch durch Privatlehren, wofür die Kirche nicht verantwortlich ist. [4])

7. Die Priesterweihe und die apostolische Sukzession.

Wir brauchen eine Antwort nicht nur auf die Frage, wer im Besitze des Regierungsrechtes in der Kirche, sondern auch auf die allgemeine Frage, wer im rechtmäßigen Besitze des Rechtes der Gnadenmittelverwaltung sei. Diese letzte Frage ist eigentlich die fundamentale. Denn ist die Verwaltung der Gnadenmittel eine Lebensfrage für die Kirche, so ist es auch eine Lebensfrage, daß diese Mittel in den rechten Händen sind.

Die Frage kann so gestellt werden: Wie wird man rechtmäßiger Priester in der Kirche Christi mit voller Kompetenz zur heilsamen Verwaltung der Gnadenmittel? Keine Lehre über diese Mittel der Gnade überhaupt, über ihr Wesen, ihre Wirkung und Wirkungsart, wäre sie auch noch so korrekt, kann die korrekte Antwort ersetzen auf die Frage von der Kompetenz des Ausspenders, worunter wir nicht nur sein Recht verstehen, sondern vor allem das, was man „potestas" nennt, seine Macht oder Fähigkeit, die wirklichen Sakramente des Herrn mit ihrer ganzen die Gnade vermittelnden Kraft zu spenden. Wie empfängt er das „Charisma", die Gnadengabe, die nach dem Apostel (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6) hierzu notwendig ist? Die Macht, ohne welche jedes Sichbefassen mit den irdischen, sichtbaren Substanzen oder Symbolen des Sakramentes und mit den sakramentalen Formen anstatt des wirklichen Sakramentes nur eine Täuschung gibt? Erst wenn diese Frage sicher beantwortet ist, kann man mit Sicherheit auf das rechte

[1]) Ibid. 714 b. — [2]) Ibid. — [3]) Ibid. 642 b. — [4]) Ibid. 654 a.

Prieſtertum hinweiſen, woraus ſich wieder ergibt, daß man erſt dann mit Sicherheit die Frage beantworten kann: Wo iſt die Kirche? die eine, einzige und wahre Kirche Chriſti? Sie iſt da, wo die rechtmäßigen Prieſter ſind (ubi Petrus ibi Ecclesia).

Aber auch nicht die korrekte Antwort auf die Frage von dem wahren Prieſtertum kann einem ſuchenden Herzen den Frieden geben. Man kann nicht von Theorien leben und in ihnen den Frieden finden, ohne daß man Katholik iſt. Und Hugo Grotius war kein Katholik im formalen Sinne des Wortes. Daher kommen wir bei der Behandlung dieſer Fragen zu dem Punkte, der vielleicht mehr als alles andere die Schatten der Tragödie über ſein Leben ausbreitet.

Wir können nur die wichtigſten Aeußerungen über dieſe Dinge aus ſeinen Schriften in ihrem mehr oder weniger zufälligen Zuſammenhang anführen. Wir bemerken im voraus, daß alles, was wir in folgendem anführen, nur als Folgerungen einer beſtimmten Vorausſetzung, als Ausgangspunkt der ganzen Deduktion aufgefaßt werden kann, dieſes nämlich, daß Chriſtus das ganze Amt in der Kirche mit ſeinem ganzen Recht und ſeiner ganzen Macht den Apoſteln und dieſen allein übergeben hat. Es bleibt da nur die Frage: Wie geht es nachher durch die Zeiten auf andere über?

Die Antwort lautet: Es geht über durch das Sakrament der Prieſterweihe. Aber „keiner kann zum Presbyter (Prieſter) geweiht werden außer von einem Biſchofe, und keiner zum Biſchofe außer von zwei oder mehreren Biſchöfen". Aber auch dieſes reicht ohne nähere Beſtimmung nicht hin zur rechtmäßigen kirchlichen Sukzeſſion. Dieſe Biſchöfe müſſen ſelbſt Glieder einer lebendigen Reihe Biſchöfe ſein, die ihre Stammtafel auf die Apoſtel oder auf einen von den Apoſteln geweihten Mann zurückführen können. Man hat, ſagt Grotius, dieſe heilige Regel verachtet und den Leichtſinn ſoweit getrieben, „daß jeder, der es verſteht, die Ohren des Volkes zu kitzeln, ſich das Recht anmaßt, eine neue Gemeinde zu gründen". [1]) Es ſind keine Kirchen, die auf dieſe Weiſe gebaut werden, ſondern nur flüchtige Nomadenzelte (mapolia). [2])

Hinc illae lacrymae! Grotius hat hier auf die Quelle all des beklagenswerten Zwieſpaltes hingewieſen, der außerhalb der katholiſchen Kirche herrſcht. Man errichtet Gemeinſchaften, „Nomadenzelte" auf Grund einer Theorie, die keine Gewähr leiſtet, weil ſie aus der Luft gegriffen iſt, die Theorie vom „allgemeinen Prieſtertume" der Chriſten ſo verſtanden, daß damit etwas Amtliches gemeint ſei, und in Ueber-

[1]) Ibid. 646a. — [2]) Ibid. 670a.

einstimmung damit die Theorie vom Rechte und der Macht der Laien zu einer ganz willkürlichen Hervorbringung des Amtes aus ihrer eigenen Mitte — das fruchtbarste Prinzip des Zwiespaltes. Nichts ist klarer, als daß jene Theorien weder in der hl. Schrift noch in der apostolischen Praxis begründet sind. Das „allgemeine Priestertum" der Christen ist deutlich genug nichts Amtliches, sondern nur ein religiös-ethischer Begriff. Die apostolische Praxis war ganz gewiß jene, die der Apostel Paulus uns in den Pastoralbriefen lehrt, daß die Apostel als die ersten Bischöfe der Kirche ihre Nachfolger wählten und weihten (z. B. Timotheus und Titus), denen ausdrücklich auferlegt wird, die Reihenfolge in derselben Weise fortzusetzen usw., ohne daß auch nur mit einem Worte von Dazwischenkunft der Gemeinde die Rede ist. Grotius hat demnach durch seine oben erwähnten Bestimmungen nur in die Theorie umgesetzt, was er als sichere apostolische Praxis vorfand.

Er hat, von der kirchlichen Ueberlieferung aller Zeiten geleitet, das apostolische Erbe der Kirche mit einer Klarheit und Deutlichkeit nachgewiesen, die man vergebens in einer anderen christlichen Gesellschaft außer der katholischen sucht. Alle wollen sie apostolisch sein. Aber worin setzen die nichtkatholischen Gemeinschaften ihre Apostolizität? In einer Abstraktion, nämlich in der vermeintlichen Uebereinstimmung ihrer Lehre mit der der Apostel, so wie sie in der hl. Schrift enthalten ist. Aber über diese Uebereinstimmung streiten sie ins Unendliche ohne Hoffnung auf Ende des Streites, da sie keine Autorität anerkennen, die entscheiden könnte. In der katholischen Kirche dagegen ist das apostolische Erbe der Kirche durch faktische Sukzession eine Wirklichkeit, nämlich das apostolische Amt mit seiner Vollmacht und seiner Gnade, das von Hand zu Hand durch alle Zeiten übertragen wird. Also in dem einen Falle eine äußerst umstrittene Abstraktion, im anderen Falle eine Wirklichkeit, die nichts weniger ist, als ein tatsächlicher Lebensnerv im ganzen irdischen Dasein der Kirche.

Bei Behandlung dieser Fragen scheint Grotius zwei Dinge zu beweisen: daß seine eigene Ueberzeugung in diesem kirchlichen Kardinalpunkte katholisch war, und daß er den Stab über die religiöse Gemeinschaft bricht, der er äußerlich angehörte. Es scheint, daß es ihm nicht entgehen konnte, daß diese Gemeinschaft jener Ansprüche auf kirchliche Rechtmäßigkeit ermangelte, denen er selbst huldigt.

8. Zeremonien.

Im Augsburger Bekenntnisse (Art. VIII) heißt es, „es sei nicht notwendig, daß überall dieselben menschlichen Ueberlieferungen oder von Menschen gestiftete Kirchengebräuche oder Zeremonien seien." Dieses,

sagt Grotius, „ist freilich gewissermaßen wahr und übereinstimmend mit dem Briefe des Irenäus an den römischen Bischof Viktor, mit Athanasius über die Synoden und mit Chrysostomus über die Zeit der Osterfeier." „Aber eine Begrenzung ist hier notwendig. Es gibt nämlich vieles, das die Apostel entweder angeordnet oder gutgeheißen haben, wie die Verwaltung der Gemeinden, Synoden, Regeln für Exkommunikation und Absolution, die nicht aufgeschrieben zu werden brauchten, weil sie allgemein in kirchlichem Gebrauch und somit hinlänglich bekannt waren." Dazu kommt, was später von allgemeinen Konzilien eingeführt worden ist. „Hierin von der Einheit abzuweichen, ist nicht Sache des Einzelnen und am wenigsten dessen, der den Geist Christi hat." „Es ist eine Zierde der Kirche, bezeugt und stärkt die Einheit und schadet niemanden." [1] Zur Augustana Art. XV bemerkt Grotius über diese Dinge: „Was an und für sich gleichgültig ist, hört auf, es zu sein, wo es des Friedens und der Ordnung wegen ein geltendes Gesetz oder einen Kanon gibt, oder wo der Gebrauch gesetzliche Kraft erlangt hat."[2]

9. Die heilige Eucharistie.

„Es ist höchst traurig, daß die Lehre von der Eucharistie aus einem Bande der Eintracht, das sie war, zu einem Signal für verschiedene Parteien wurde." [3] Es sind die „Gedanken vieler Herzen", und fügen wir hinzu: ihre bittere Klage, die sich in diesen Worten offenbart. Kaum hat einer es bitterer empfunden als jener, der diese Worte schrieb, er, dessen höchste Freude die Gemeinschaft aller Frommen in der Einheit des Leibes Christi war, und dessen tiefster Schmerz ihr Streit und Hader war.

Betreffs der Hauptfrage, der Frage über die wirkliche, wesentliche, körperliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, bemerken wir hier: Ist früher ein Schwanken oder eine Unklarheit in den Gedanken Grotius' über diese Hauptsache gewesen, dann muß sie gegen Ende seines Lebens ganz verschwunden sein. Wenn wir sein Zeugnis hierüber aus dem Todesjahr lesen (1645), so bleibt kaum ein Schatten von Zweifel darüber, daß er sich voll und ganz der alten Lehre der Kirche angeschlossen hat. Er glaubt, was „alle die Alten" von dieser Sache geglaubt haben und führt eine ganze Reihe von ihnen an.

Punkt für Punkt hat man gegen die alte Lehre der Kirche protestiert. Streitet man nicht über die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, so streitet man über die Art dieser Gegenwart. Mit

[1] Ibid. 618a. — [2] Ibid. 622a. — [3] Ibid. 687b.

anderen Worten: Streitet man nicht über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, so streitet man darüber, ob nach der Konsekration Wein und Brot zugegen seien. Das heißt, man streitet über die Transsubstantiation. Hat Grotius auch diese angenommen?

Was am nächsten liegt und jedenfalls sicher ist, ist, daß er sie nicht verworfen hat. Von dem reformierten Gegner Rivetus sagt er, er argumentiere, als ob Christus, als er Brot und Wein austeilte, gesagt hätte, er gäbe nichts als das, während sich doch die Sache umgekehrt verhält. Dieses scheint ja bedeuten zu müssen, daß er in Wirklichkeit nichts als seinen heiligen Leib und sein heiliges Blut gab.

Was aber am meisten dafür spricht, daß Grotius geradezu dem katholischen Dogma von der Transsubstantiation beigepflichtet hat, sind die Worte, mit denen er den katholischen Kirchengesang preist, worin es heißt, daß „das Höchste" im Sakrament, welches doch nur auf den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn hinweisen kann, „unter zwei Gestalten verborgen ist, die nur Zeichen, aber keine Sachen sind."[1])

Man streitet über die „Anbetung des Sakramentes". Grotius scheint es unbestreitbar, daß die Anbetung mit dazu gehört, selbst wenn man von der Frage über die Art der wirklichen Gegenwart Christi absieht, wenn man nur an der wirklichen Gegenwart festhält. Um darüber einig zu werden, braucht man nur das ungeheure Mißverständnis abzuweisen, als sei es Brot und Wein, was die katholische Kirche als Gegenstand der Anbetung betrachtet. „Ist Christus wirklich in der Eucharistie zugegen, wie könnte man ihm da eine Huldigung erweisen, die groß genug wäre?"[2])

Es wird nicht nur gestritten über die Art der wirklichen Gegenwart, sondern auch über ihre Dauer, indem man fragt: Wie lange ist der Herr Jesus Christus mit seinem wirklichen, aber himmlisch verklärten Leibe und Blute zugegen unter den Gestalten von Brot und Wein? In dogmatisch formulierter Vollständigkeit habe ich die Frage bei Grotius nicht beantwortet gefunden. Aber er sucht einen Beweis für die bestehende Auffassung und Praxis der Kirche in dem Umstande, daß schon die ältesten Christen die Konsekration im Gotteshause geschehen ließen und nachher das Sakrament den Kranken in ihre Häuser brachten.

Er sagt ironisch zu seinem Gegner, es wäre interessant von ihm zu erfahren, „wie viele Stunden dieses erlaubt sei und nach wie viel Stunden es unerlaubt werde."[3])

---

[1]) Sub diversis speciebus, Signis tantum et non rebus, Latent res eximae. Ibid 620b. — [2]) Ibid. 643a. — [3]) Ibid 660b.

Man ſtreitet darüber, ob die heilige Euchariſtie ein Opfer enthalte (sacrificium), d. h. ob Chriſtus auf unblutige Weiſe als Sühnopfer für unſere Sünden in der heiligen Handlung geopfert wird?

Die Sache iſt für Grotius außer Zweifel. Um darüber zu ſtreiten, ſagt er zu denen, die das Meßopfer verwerfen, „müſſe man offenbar Streit ſuchen.“ [1]) Er bekennt ſich auch hier zur Lehre des Tridentinums.[2]) Iſt der Leib, der auf dem Altare dargebracht wird, derſelbe wie der Leib des Gotteslammes, der auf dem Altar des Kreuzes als Opfer für unſere Sünden dargebracht wurde, dann muß die Meſſe ein Opfer enthalten. Allerdings iſt das Meßopfer kein blutiges Opfer. Ueberhaupt hat man gegen das Meßopfer geltend gemacht, daß der Gegenſtand nicht getötet wird. Aber, ſagt Grotius, die bibliſchen Opfer ſind keineswegs alle blutig. In der Bibel iſt auch die Rede von Opfern von den Kräutern des Feldes und von Kuchen aus Weizenmehl. Das Meßopfer iſt deshalb ohne Blut ein wirkliches Opfer, wodurch das Opfer Chriſti dargeſtellt, in Erinnerung gebracht und uns zugewendet wird.[3]) Es heißt alſo mit Recht, daß der Leib und das Blut Chriſti in der Euchariſtie von uns geopfert werden.[4])

„Was iſt wohl in allem dieſem, was neu oder falſch oder ſchädlich wäre?“ Ganz gewiß nichts. „Nachdem aber die Geiſter einmal uneinig geworden ſind, wird alles in verkehrtem Sinne aufgefaßt.“ [5])

Die Euchariſtie iſt ein Opfer. Aber ſie iſt auch Sakrament. Und ſo ſtreitet man über die Kommunion, z. B. ob der Prieſter das Sakrament allein genießen dürfe, oder ob die Gemeinde immer mit dabei ſein müſſe zur gültigen Verwaltung der Euchariſtie. „Lobenswert iſt, was die Proteſtanten wollen, nämlich, daß bei jeder Meſſe einige ſind, die kommunizieren.“ Aber das iſt nichts anderes, als was auch das Tridentinum wünſcht.[6])

Man ſtreitet über die Spendung des Sakramentes unter einer oder zwei Geſtalten. Für die Praxis der Kirche führt Grotius prinzipiell die Konkomitanztheorie an: Der Leib und das Blut Chriſti ſind nicht mechaniſch geteilt im Sakramente, ſondern unzertrennlich vereinigt. Wer das eine empfängt, empfängt deshalb auch das andere. Dann: die Kirche hat nicht die eine Praxis als alleingültig dogmatiſch definiert. Sie hat das Recht und die Gewalt, dem Volke, welches es verlangt, die Spendung unter beiden Geſtalten zu geſtatten und ſie hat es den Griechen und Böhmen gegenüber getan. Bezüglich der praktiſchen Bedeutung der Sache und im Hinblick auf die Religionskriege äußert

---

[1]) Ibid. 643 a. — [2]) Ibid. 620 a. — [3]) Ibid. 699 b; 625 b. — [4]) Ibid. 525 b.
[5]) Ibid. 660 b. — [6]) Ibid. 625 b.

Grotius, er „beklage sehr jene, die wegen des Symbols des Blutes Christi dazu beigetragen haben, so viel Blut, das durch jenes Blut erlöst ist, zu vergießen.“ [1])

Die Betrachtung Grotius' über die Kontroverse von der heiligen Eucharistie überhaupt ist in hohem Grade um die wirkliche Gegenwart konzentriert. Wir zweifeln deshalb nicht daran, daß er hätte unterschreiben können, was sein großer Zeitgenosse Bossuet in seiner geistreichen Abhandlung über diesen Gegenstand sagt: „Ainsi toute la dispute devrait de bonne foi être reduite à la seule présence.“ [2]) Alles hängt davon ab. Wird sie richtig aufgefaßt und mit gebührender Energie und voller Konsequenz geltend gemacht, so ist das der beste Weg zur Einheit auf katholischem Grunde betreffs dieses ebenso schönen als wichtigen Lehrpunktes.

So weit bezüglich der Lehre. Hier tritt uns aber eine praktische Frage entgegen: Hat nun Grotius auch mit ruhigem Sinne und vollem Vertrauen an die faktische, sakramentale Gegenwart Christi in der protestantischen Abendmahlshandlung glauben können? Hatte er volles Vertrauen auf die sakramentale Gültigkeit einer Handlung, die durch ungeweihte Hände verrichtet wurde? d. h. die von Personen vorgenommen wurde, deren Weihe doch für ihn infolge seiner Auffassung der apostolischen Sukzession kaum Gültigkeit haben zu können scheint? Hat ihn, wenn er an dem protestantischen Altare kniete, nie die bange Frage durchbebt: Ist es nun auch wirklich der Leib und das Blut meines Herrn, welches mir von den Händen dieses Dieners gereicht wird, der eigentlich kein rechtmäßiger Diener am Heiligtum ist, und deshalb die heilige Macht und das Recht der Konsekration nicht hat? Oder sollte das, was ich hier an diesem Altare empfange, aus diesem Grunde in Wirklichkeit nichts anderes als Brot und Wein sein? Ist es so, daß die Lehre Grotius' von der apostolischen Sukzession notwendigerweise mit seiner friedlichen und duldsamen Betrachtung der Praxis der Protestanten in diesem Punkte in Streit geriet, dann muß er gewißlich vieles gelitten haben unter der tragischen Zweideutigkeit seiner Stellung.

10. Die Buße.

Einige Modifikationen, für welche Grotius altkirchliche Muster zu haben glaubt, wünscht er in der katholischen Bußpraxis. Aber nichts, was den Begriff der Buße nach ihrem Wesen berührt. Er meint, bei etwas gutem Willen sei es nicht schwer, darüber zur Einheit zwischen

[1]) Ibid. 624b; 711b; 669a. — [2]) Oeuvres de Bossuet V, 399.

Katholiken und Protestanten zu kommen. Eine eigentliche prinzipielle Nichtübereinstimmung in der Lehre zwischen der Augustana und dem Tridentinum sieht er nicht.

Wir haben keine Mittel, um mit voller Gewißheit zu entscheiden, ob Grotius nach katholischer Art die Absolution als eine richterliche Handlung betrachtet habe, können aber kaum glauben, daß er sich in diesem Punkte von der katholischen Auffassung entfernt habe. Im entgegengesetzten Falle würde seine offenkundige Freude über die konfessionelle Uebereinstimmung in der Lehre von diesem Sakramente, die er hervorheben zu können meint, auf sehr schwacher Grundlage ruhen. Hat er aber, was kaum bezweifelt werden kann, geglaubt, daß der Priester bei dieser Handlung als Richter an Christi Stelle fungiert, so mußte es praktisch für ihn von der größten Wichtigkeit sein, sich jedem protestantischen Beichtvater gegenüber zu vergewissern, ob dieser Mann nun auch als rechtmäßiger Priester und daher auch als rechtmäßiger Richter angesehen werde dürfe. Denn wer kein rechtmäßiger Richter ist, kann kein rechtmäßiges Urteil fällen. War seine Ueberzeugung hierüber in der letzten Zeit ganz katholisch, d. h.: war seine Lehre von der Notwendigkeit der apostolischen Sukzession ein Hindernis, um an die Rechtmäßigkeit seines Priesters, also an seine Befugnis als Richter, zu glauben, so werden wir hier wieder an das tief Tragische in der Lage dieses Mannes erinnert.

11. Salbung der Kranken.

Von dieser bekennt Grotius: „Wie alt der Gebrauch zu salben sei, erhellt aus Jakob. Einige Protestanten wenden ein, die Handlung sei zur Heilung der Kranken bestimmt gewesen, während die Gnade der Heilung nun aufgehört habe. Darauf kann man antworten: Wohl ist diese Gnade jetzt nicht so häufig und augenscheinlich wie ehemals, aber auch jetzt geschieht es oft, daß Gott fromme Menschen heilt oder die Krankheit lindert, wenn es zu ihrem Heile dienen kann.“ „Es gibt hervorragende Protestanten, die diese Sitte nicht verwerfen.“ Und jedenfalls: „Da sie der allgemeinen Kirche zugehört und nicht ohne Nutzen ist, so sehe ich nicht ein, warum man sie nicht beibehalten sollte.“ [1]) Es kann ja nicht bezweifelt werden, daß dieser Gebrauch aus den ältesten Zeiten stammt. Und er hat sich ununterbrochen bis auf unsere Zeit erhalten. „Wer hat dessen Aufheben befohlen? Wer hat gesagt, daß das, was vorher von Nutzen war, jetzt ohne Nutzen sei auch für die Heilung des Leibes? Es ist da klar genug, daß diese Handlung

[1]) Ibid. 625a.

auch in den ältesten Zeiten nicht allen zur Gesundheit verholfen hat." „Sonst hätte unter den Frommen der ältesten Zeiten keine Krankheit sein müssen (cfr. Paulus, Timotheus, Teophimus)." Es ist ja nicht wahrscheinlich, daß sie unterlassen hätten, ein Heilmittel zu gebrauchen, das allen Gläubigen zur Verfügung stand. Außerdem: „Die Salbung geschieht unter Gebeten, daß Gott entweder dem Kranken seine leiblichen Kräfte, womit er Gott dienen kann, zurückgebe, oder, wenn das nicht heilsam ist, daß er seiner Seele Kraft gebe, um ihren Kampf zu vollenden. Das ist genug, um allen Einwendungen ein Ende zu machen." Grotius fügt hinzu: „Das Tridentinum hat den Gebrauch dieses Sakramentes nicht für notwendig, sondern nur für sehr nützlich erklärt." [1])

Auch hier ist kein Zweifel, daß Grotius sowohl über das Wesen dieses Sakramentes als über dessen Wirkung katholisch gedacht hat. Aber auch hier muß man ein Notabene zu seiner praktischen Anwendung im Protestantismus setzen. Der Apostel Jakob setzt ausdrücklich voraus, daß es von rechtmäßigen Priestern, „den Priestern der Kirche" (presbyteri Ecclesiae) verwaltet werde. (Jak. 5, 14.) Diese Einwendung betreffs des Gebrauches hat Grotius nicht widerlegt. Und er konnte sie nicht widerlegen. Denn wo fand er diese „Priester der Kirche" außerhalb der Kirche, der einen und einzigen Kirche, die Jakob, die das ganze Neue Testament kennt und bespricht? Hat er den Stachel des Einwandes gefühlt, dann hat es seinen Schmerz vergrößert.

12. Schrift und Tradition.

Hier, wo das zweite reformatorische Hauptprinzip, „die Bibel allein" als Norm und Regel für Lehre und Leben in Betracht kommt, ist Grotius ebenso ausführlich wie beim ersten: „der Glaube allein" als Mittel der Rechtfertigung.

„Die Apostel lehrten nicht nur schriftlich, sondern auch mündlich, (2 Thess. 2, 5; 1 Kor. 11, 2), und mündlich, ehe es schriftlich geschah. Ja, die Religion wurde in den ersten Jahrhunderten nur durch Tradition ausgebreitet, und Jesus Christus hat weder selbst geschrieben, noch Befehl gegeben, zu schreiben, sondern nur zu predigen. Und die Alten erzählen, daß die Gemeinden in Indien hundert Jahre ohne Bücher waren. Es ist daher auch außer Zweifel, daß das, was die Apostel schrieben und was sie mündlich vorgetragen haben, dieselbe Autorität haben muß." Augustin und andere halten im Glauben als etwas, das apostolischen Ursprung und apostolische Gutheißung hat, alles das fest, was

[1]) Ibid. 669, 712a.

die Kirche immer festgehalten hat. Die Protestanten sind nicht konsequent in ihrem Verhältnisse zur Tradition. Denn das, woran sie festhalten, ist keineswegs alles ausdrücklich in der heiligen Schrift enthalten. Allerdings bezeichnen sie das als Folgerung aus dem, was die Schrift lehrt. Aber sie machen oft selbst willkürlich diese Schlüsse. Und dieses verursacht dann inneren Kampf und täglichen Zwist. „Die Katholiken dagegen räumen nur solchen Schlußfolgerungen Platz ein, die von der Urkirche und dem allgemeinen Konsens anerkannt sind."

„So hat das Wort zwei Zeugen, Schrift und Tradition, die sich gegenseitig beleuchten. Denn an die Schrift glauben wir wegen des Zeugnisses der Kirche, wie Augustin mit Recht gesagt hat, d. h. wegen der Tradition,[1]) und die Schrift empfiehlt die apostolischen Traditionen (cfr. 2 Tim. 2, 2; Act. 16, 4 u. 6). Und die Tradition erklärt die Schrift." [2])

Man wendet ein: die Traditionen könnten korrumpiert werden. Gewiß. Aber dasselbe gilt von den geschriebenen Codices. Und wir glauben, daß Gott ebensowenig in bezug auf die Traditionen als in bezug auf die Schrift eine Korruption dessen zulasse, was wichtig oder notwendig für die Kirche ist. Der alte Bund hatte seine Ueberlieferungen gerade so gut wie der neue.

Aus 2 Thess. 2, 15 beweist Chrysostomus, daß es sowohl ungeschriebene als geschriebene apostolische Verordnungen gibt, und daß die Apostel denselben Gehorsam gegen jene, wie gegen diese verlangen. Und niemand darf glauben, daß es viel leichter sei, die Echtheit dieser als jener zu kontrollieren. Die Gelehrten wissen, welch schwere Arbeit die verschiedenen biblischen Codices ihnen mit ihren verschiedenen Lesearten verursachen. Ueberhaupt: Gibt es eine Traditionskritik, die ihre Schwierigkeiten hat, so gibt es auch eine Bibelkritik, deren Schwierigkeiten kaum geringer sind.

Aber was ist denn apostolische Tradition? Ich antworte: „Erstens, ist es eine wohl begründete Präsumtion dafür, daß alles das von den Aposteln kommt, was wir überall in den Gemeinden finden, ohne daß man einen anderen Ursprung nachweisen kann. Wenn dazu fromme, verständige Zeugen von hohem Ansehen in der Kirche kommen, welche bestätigen, daß dieses von den Aposteln kommt, so haben wir schon einen hinlänglichen Beweis und einen, der nicht geringer ist als die Beweise, womit wir apostolische Schriften von nichtapostolischen unterscheiden. »Was sie in der Kirche vorfanden, daran hielten sie fest; was sie selbst gelernt hatten, das lehrten sie andere; was sie von den Vätern empfangen hatten, das lehrten sie die Kinder«, sagt Augustin."

---

[1]) Nämlich bezüglich ihres göttlichen Ursprunges. — [2]) Ibid. 628a.

„Ist jemand widerspenstig, dann fällt es ihm ebenso leicht, den Büchern gegenüber als der Tradition gegenüber Ausflüchte zu finden.“ Man könnte glauben, solche Worte seien nicht vor dritthalb hundert Jahren geschrieben, sondern mit der Erfahrung unserer Tage vor Augen. „Aber, — heißt es weiter, — es hat der göttlichen Vorsehung gefallen, dafür zu sorgen, daß weder die Bücher noch die Tradition in wichtigen Dingen verfälscht würden.“ „Ich glaube, was die Kirche glaubt, selbst wenn es nicht in der hl. Schrift steht, z. B. daß die Mutter Christi immer Jungfrau blieb. Weshalb sollte ich nicht glauben, daß dieses aus dem Munde der heiligen Jungfrau selbst stammt?“ [1])

„Unglaublich wäre es, daß die Gemeinden, die auf so vielen verschiedenen Stellen Europas, Asiens, Afrikas zerstreut waren und vorher nie miteinander in Verbindung gestanden hatten, an anderem festhielten, als an dem, was sie aus dem Munde der ersten Verkündiger empfangen hatten, besonders wenn eine solche Uebereinstimmung zwischen ihnen bestand.“ [2])

Protestantischerseits wird manchmal behauptet, die Kirche ruhe auf der heiligen Schrift als auf ihrer notwendigen Grundlage. Aber wie stimmt denn diese Behauptung überein mit der Tatsache, daß die Kirche in ihrem Ganzen oder in größeren Teilen bestanden und teilweise sehr lange bestanden hat, bevor man in den Besitz eines biblischen Kodex kam, ja lange bevor ein solcher existierte? „Wäre die Schrift notwendig gewesen zur Erkenntnis des Willens Gottes, so wäre sie von Anfang der Zeit an notwendig gewesen. Aber es ist allgemein bekannt, daß dem nicht so ist. Gottes Wille war erkannt, ehe es eine Schrift gab. Wie? Durch mündliche Ueberlieferung (Tradition) von den Eltern zu den Kindern.“

Es ist nicht die Kirche, sondern der Protestantismus, der auf dem Prinzip „Die Bibel allein“ ruht. Die Kirche, d. h. die katholische Kirche verwirft oder verschmäht die Bibel nicht. Im Gegenteil, sie verteidigt diesen Schatz stärker als irgendwelcher Protestantismus. Sie besitzt aber außerdem ein lebendiges Wort, eine lebendige Wahrheitsquelle, deren Ströme sich lebendigmachend, befruchtend durch alle Zeiten hindurchziehen. Darin hat sie einen objektiven Schutz gegen die Ergebnisse jener Bibelkritik, die, wie es scheint, verhängnisvoll werden soll für den Protestantismus: er hat sein ganzes Dasein von dem Bibelprinzip abhängig gemacht, das seinen letzten Ausdruck in jenem „die Bibel allein“ gefunden hat, und sucht vergebens Schutz in

[1]) Ibid. 673. — [2]) Ibid. 752 b.

subjektiven, unklar schwankenden, willkürlich erklärenden Ideen. Die katholische Kirche ist deshalb unberührt von dem Auflösungsprozeß, der jetzt in der protestantischen Welt vor sich geht. Wäre man mit Grotius beizeiten zurückgekehrt zum alten, erprobten Doppelprinzip der Kirche, „Schrift und Tradition", dann sähe es jetzt vielfach anders und besser aus in der christlichen Welt.

Protestantischerseits heißt es weiter, die heilige Schrift sei klar genug in sich selbst, oder, mit gutem Willen gelesen, bedürfe sie in allem Wesentlichen jedenfalls keiner anderen Erklärung als sich selbst. Grotius war nicht im Besitze dieses starken oder „heroischen" Glaubens, der sich imstande sieht, allen Tatsachen der Erfahrung zu trotzen, um an einer solchen Lehrtheorie festzuhalten; diese Theorie hat man durchaus nicht den hl. Schriften (vgl. dagegen 2 Petr. 3, 15. 16), sondern dem eigenen Inneren entnommen, weil man fand, daß sie nötig sei, um die eigene oppositionelle, individualistische Stellung der Kirche gegenüber aufrecht zu erhalten. Grotius erklärt einfach, die Schrift bedürfe der Erklärung, die Tradition sei uns gegeben als ein wesentliches Erklärungsmittel und sie dürfe nie gegen die echte Tradition ausgelegt werden.[1] „Die Tradition ist die zuverlässige Auslegerin der Schrift."[2] Daß alle kirchliche Tradition zur Erklärung der Schrift überflüssig sei, weil die Schrift in sich selbst vollkommen klar sei und jede Zweideutigkeit ausschließe, wird bezeichnet als eine Behauptung, die nicht nur dem Glauben der Alten widerspricht, sondern auch jeder Erfahrung und der gesunden Vernunft.[3] Wozu kann nicht die Schrift ohne andere Erklärung als ihre eigene gebraucht werden? Wozu ist sie nicht benutzt worden? Arius und Macedonius, Nestorius und Eutyches — alle Ketzer haben gemeint, die Schrift auf ihrer Seite zu haben. Und nun alle jene, die die Schrift nur in Uebersetzungen lesen können! „Durch alle diese Uebersetzungen, sagt selbst Luther, wurden die Leser nur noch mehr unsicher, als sie vorher waren." „Und Beza spricht von all den Erklärern, die eher verderben als bekehren."[4]

Als die zuverlässigste Bibelübersetzung, welche von jeder falschen Lehre frei ist, bezeichnet Grotius die Vulgata.[5]

13. Allgemeiner Konsens.

„Riten und Gebräuche, die für die ganze Kirche vorgeschrieben oder in ihr angenommen sind, sind nach meinem Dafürhalten zu beobachten."[6] „Ich pflege meinen Schriften den Vorbehalt beizufügen,

[1]) Ibid. 674a. — [2]) Ibid. 723b. — [3]) Ibid. 727b. — [4]) Ibid. 728a.
[5]) Ibid. 674b. — [6]) Ibid. 672a.

daß, wenn sie eine Lehre enthalten sollten, die dem Konsens der ganzen Kirche fremd wäre, diese dann als ungeschrieben angesehen werden möchte." [1]) „Nichts darf verteidigt werden gegen den Konsens der Urkirche."[2]) „Augustinus sollen wir folgen, insofern er dasselbe meint, wie alle Lehrer vor ihm. Wenn nicht, dann muß es uns ebensogut erlaubt sein, von diesem einen abzuweichen, als diesem einen, von allen anderen abzuweichen." [3])

Was den kirchlichen Konsens für sich hat, das dürfen wir sicher glauben und uns daran halten. So z. B. Spendung der Taufe als Kindertaufe.[4])

Der Lehre des Vinzentius Lirinensis vom allgemeinen Konsens (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus) huldigen auch viele hervorragende Protestanten. Vergleiche hiermit die Worte des Martyrers Maximus, „daß die Lehre der Väter Gesetz und Regel der Kirche sei!" [5])

Grotius preist die Augsburger Konfession, weil ihre Urheber und Unterzeichner erklären, „daß sie in keinem Glaubensartikel von der katholischen Kirche abweichen, sondern nur einige Mißbräuche aufheben, die neu sind" usw. Und weil dieses Bekenntnis dem katholischen Dogma näher steht, als irgend ein anderes, deshalb betrachtet er es als jenes von allen protestantischen Bekenntnissen, welches „das beste ist und die größte Autorität hat". [6]) Hiermit kann verglichen werden, was Grotius anderswo schreibt über die große Uebereinstimmung der Augustana mit dem, „was in den allgemeinen Konzilien gelehrt wird, die von dem apostolischen Stuhle übereinstimmend mit der alten Tradition gutgeheißen sind." [7])

Wir dürfen wohl hieraus schließen, daß für Grotius das katholische Bekenntnis das unbedingt beste war. Und wenn er als Protestant sich der Augustana als der besten innerhalb des Protestantismus nicht angeschlossen hat (er war ja nicht Lutheraner), so sehen wir keine andere Erklärung als die, daß sie im Verhältnisse zur katholischen doch nur die nächstbeste war, und für ihn keine andere Wahl blieb, als sich dem unbedingt besten Bekenntnisse anzuschließen oder keinem. Eine wenig befriedigende Erklärung, wird man vielleicht sagen, dazu angetan, Wehmut zu wecken. Aber wir kennen keine bessere. Es ist die Tragödie seines Lebens, die sich uns wieder offenbart.

Daher kommt es, daß wir auch nur mit dem gemischten Gefühl der Freude über die katholische Denkart des Verfassers und der Wehmut

---

[1]) Ibid. 644a. — [2]) Ibid. 639b. — [3]) Ibid. — [4]) Ibid. 659b.
[5]) Ibid 681b. — [6]) Ibid. 682b. — [7]) Ibid. 639a.

beim Gedanken an seine persönliche Lage Worte wie diese lesen können: „Die Traditionen der Häretiker gehen uns nichts an. Sie haben sich von dem katholischen Leibe losgerissen, verlieren deshalb das Recht, über diese Dinge mitzusprechen.“ [1])

14. Der Semipelagianismus und der freie Wille.

Die alte, im Protestantismus geläufige Anklage gegen die katholische Kirche wegen Semipelagianismus oder sogar wegen des reinen Pelagianismus wurde auch gegen Grotius gerichtet. Er hat die Frage ausführlich in einer Schrift: Disquisitio de dogmatibus Pelagianis, [2]) behandelt, worauf wir jene verweisen, die näheren Bescheid wünschen. Hier können wir uns darauf beschränken, einen Brief anzuführen, worin er sowohl für seine Person (als Remonstrant) als auch für die Kirche in Kürze die höchst ungerechte Beschuldigung zurückweist, und dann einige Aeußerungen aus anderen Schriften. „Ich habe,“ sagt er, „in meiner Schrift De pietate ordinum etc. den Semipelagianismus als einen sehr schweren Irrtum behandelt. Es ist ein sehr großer Abstand zwischen den Anschauungen der Remonstranten und der Semipelagianer. Denn wenn jene Priester in Marseille, die als Semipelagianer oder Ueberbleibsel des Pelagianismus behandelt worden sind, von der Notwendigkeit der Gnade sprechen, so leugneten sie wenigstens betreffs einiger Menschen, daß die Gnade dem Beginn des guten Willens vorausgehe. Die Remonstranten dagegen halten fest daran, daß alles Gute, was in uns ist, selbst der Anfang, sich von einer zuvorkommenden Gnade herschreibt. Siehe hierüber das Konzil von Orange, wo jene Priester in Marseille widerlegt worden sind.“ [3])

Grotius bekennt einerseits mit dem Tridentinum, daß man den freien Willen nicht leugnen darf (wie es von Luther und Calvin getan wurde), und daß derselbe bezüglich der zeitlichen Dinge etwas vermag; andererseits, daß er mit seinen natürlichen Kräften „keine Verheißung eines ewigen Lebens hat“. Dieses kann nur „durch eine neue Geburt erworben werden, die durch das Wort und die Sakramente geschieht“. Daß die Kirche nie anders gelehrt hat und besonders, daß sie dem gefallenen Menschen nie das Vermögen und die Kraft, das ewige Leben zu gewinnen, zugeschrieben hat, erhellt vollständig aus ihrer Lehre über die zuvorkommende und wirkende Gnade.

Ist es wichtig, daß man unserem Willen in bezug auf unser Heil nicht zuviel beimißt, so ist es ebenso wichtig, daß man ihn nicht leugnet! Die Folge ist ja, daß unsere ganze Verantwortlichkeit fürs Leben auf-

[1]) Ibid. 625a. — [2]) Ibid 361 ff. — [3]) Ep. 19, p. 760.

hört. Ueberhaupt gibt es zwei Lehren, die sich vor allen anderen als unheilvoll erwiesen haben: Jene Lehre, die den freien Willen leugnet und jene, die die guten Werke leugnet. „Jene, welche den freien Willen ganz leugnen, können kaum umhin, Gott zum Urheber aller Verbrechen zu machen.“ [1])

15. Ueberverdienstliche Werke (opera supererogatoria).

„Es gibt etwas, das nicht ausdrücklich verlangt wird, was aber doch preiswürdig und Gott wohlgefällig ist.“ [2]) „Predige das Evangelium!“ Das war ein Gebot an Paulus, das er nicht ohne Sünde unterlassen konnte zu befolgen. Aber er führt seine evangelische Arbeit aus, ohne irgendwelche Unkosten für die Gemeinden; das konnte er ohne Sünde unterlassen, gleich wie Kephas. Tat er es doch, so war das, was die Kirchensprache ein „überverdienstliches Werk“ nennt, etwas, das als preiswürdig wohl empfohlen, aber nicht befohlen werden kann. [3])

Dieses ist die einfache und klare Darlegung eines Ausdruckes, über den viel unklarer Streit geführt worden ist. Man übersieht den Unterschied zwischen Gebot und Rat und behauptet, wir seien verpflichtet, immer das Beste auszufinden und auszuführen. Hier kann man in Wahrheit sagen: Ultra posse nemo obligatur. Denn keiner kann es. Und Enthusiasten, die dieses Moralprinzip praktizieren wollen, müssen auf ihren Verstand acht geben. Vestigia terrent. Es hat edle Menschen gegeben, die unter solchen Erwägungen dahin geführt wurden, wo es weder Pfad noch Steg gibt.

16. Todsünde und läßliche Sünde.

Für den ursprünglichen Protestantismus besteht dieser Unterschied nicht. Wir haben gesehen, daß Luther [4]) einerseits jede Sünde (ja eigentlich zugleich jedes gute Werk) für eine schwere Sünde erklärt. [5]) Andererseits erklärt er jedoch, keine Sünde schade dem Gläubigen. [6]) Der eine Satz hebt den anderen auf. Man hat vielleicht gehofft, die Aufhebung jeden Unterschiedes in diesem Punkte würde den Schrecken vor der Sünde verschärfen durch die Erwägung, daß die geringste Sünde

---

[1]) Ibid. 754a. — [2]) Ibid. 628b. Cfr. die Auslegung Grotius' von Luk. 17, 30.

[3]) Ibid. 730a, 675a.

[4]) Vgl. das Werk des Verfassers: Die Gnadenlehre und die stille Reformation, Christiania 1894, p. 58 ff.

[5]) Opp. lat. Jenae. Tom. II, fol. 325b; 406b; 407 f. Vrgl. Werke, Erlangen, 24, 138.

[6]) An die Gal. 3, 13. Vrgl. De Wette, Luthers Briefe, Berlin 1826 II, 37; IV, 186ff.; Opp. Jen. II. 271.

ebenso schlimm sei als eine Todsünde. Die Erfahrung dürfte aber bewiesen haben, daß sie viel mehr geeignet war, den Schrecken vor jeder Sünde zu verringern durch die Erwägung, daß die Todsünde nicht schlimmer sei als die geringste läßliche Sünde. Kommt dann noch hinzu, daß das Gute im Leben eines Christen nicht besser sei als eine Todsünde, und daß ihm das Böse nicht schaden könne, dann ist es überhaupt nicht leicht zu sagen, wie von Eifer für das Gute oder von Schreck vor dem Bösen etwas noch übrig bleibe.

Uebrigens war die Aufhebung dieses Unterschiedes vom Standpunkte Luthers aus vollkommen konsequent, ja so konsequent, daß er ihn nicht aufrechthalten konnte, ohne seinen Hauptsatz von der Rechtfertigung durch den Glauben allein zu neutralisieren. Gibt es nämlich Werke, die in sich selbst die Bedeutung haben, daß Gott uns ihretwegen von der Gnade und dem ewigen Leben ausschließt, Werke, wodurch der Gläubige aus der Gnade Gottes fällt, dann ist es klar, daß Gott in seinem Urteil über uns keineswegs nur den Glauben oder Unglauben berücksichtigt, sondern auch und zwar entscheidend die Werke, die guten und bösen in unserem Leben.

Die notwendige Folge hiervon ist, daß die Wiederaufnahme der kirchlichen Lehre betreffs des Unterschiedes zwischen Todsünde und läßlicher Sünde ein Bruch mit der Reformation ist. Schon Melanchthon verübte diesen Bruch und später viele andere Protestanten. Der entgegengesetzte Gedankengang muß nach Melanchthon auf einer Art Hallucination beruhen.[1]) Auch Grotius brach mit der Reformation in diesem Punkte.

Besonders durch den Pietismus wurde der alte Unterschied geläufig in dem späteren Protestantismus, in offenbarem Widerspruch mit dessen Hauptsatz vom „Glauben allein". Nur daß man teilweise den dogmatischen Ausdruck veränderte und die beiden Arten von Sünden „Bosheitssünden" und „Schwachheitssünden" nannte.

Grotius zitiert Melanchthons Lehre und benutzt sie besonders gegen die Lehre des reformierten Bekenntnisses, daß der einmal Gerechtfertigte den Stand der Gnade nicht mehr verlieren könne.[2])

17. Fegfeuer.

Auch die kirchliche Lehre von einem Mittelzustand zwischen dem Tode und dem letzten Gerichte, von einem Fegfeuer zur Reinigung der Seelen durch sühnende Leiden ist nicht vereinbar mit dem Hauptgrundsatze der Reformation von dem rechtfertigenden Glauben. Denn

[1]) Verf. Die Gnadenlehre, p. 60. — [2]) Opp. theol. III, 732 f.

ist es dieser „allein", worauf es ankommt im Gerichte Gottes über uns, während das Leben und dessen Werke in den Augen Gottes keine Bedeutung haben, so bedarf es einer solchen Reinigung nach dem Tode nicht. Das Gegenteil würde zu erkennen geben, daß es nicht der Glaube „allein" ist, worauf es ankommt. Ganz konsequent wurde deshalb auch diese Lehre von der Reformation verworfen. Ihre Beibehaltung würde eine fortwährende Gefahr für ihren Hauptsatz enthalten.

Der Protestantismus ist dennoch dieser Gefahr nicht entronnen. Grotius und nach ihm viele andere Protestanten haben die Lehre von einem Mittelzustand zwischen dem Tode und dem Gerichte zur Reinigung der Seele wieder aufgenommen, nachdem man angefangen hatte, so fremdartige Elemente in das System aufzunehmen ohne Furcht vor einer Sprengung auf dem Wege der Konsequenz.

Wir wollen uns ebensowenig hier wie anderswo auf eine Entwickelung der kirchlichen Lehre einlassen, deren Argumente Grotius kaum in einem Punkte verkannt hat. Als von einem Satze ex concessis geht er davon aus, daß „nichts in den Himmel eingeht, das mit den Unvollkommenheiten behaftet ist, die der menschlichen Seele in diesem Leben anhängen"; er fragt dann die Gegner der Lehre vom Fegfeuer, „wo die Seelen von diesen Unvollkommenheiten wohl gereinigt werden?" Nicht auf dieser Erde, die sie jetzt verlassen, nicht im Himmel, in den nichts Unreines eingeht. „Antworten sie: auf dem Wege der Seele von der Erde zum Himmel, so wird ja schon damit ihr Fegfeuer bezeichnet sein." Im Anschluß an 2 Mach. 12, 43 f. waren Sühnopfer und Gebete für Tote bei den Juden gebräuchlich (Grotius führt eine Reihe Schriften von Rabbinern an). Daraus schließt er, daß sie den Glauben an einen Reinigungsort hatten, wo man den Toten mit Gebet und Opfern zu Hülfe kommen kann, deren sie nicht bedürften im Himmel und die ihnen in der Hölle nichts nutzen könnten. Diesen Glauben hat Christus nicht verworfen, was er gewiß getan hätte, wenn derselbe verwerflich wäre. Es gehörte ja mit zu seinem prophetischen Werke, die Lehre zu reinigen. Uebrigens beruft sich Grotius auf die Lehre der Väter und überhaupt der ersten Kirche. [1])

18. Gebet für die Verstorbenen.

Auch hier bleibt der Protestantismus bei einer Inkonsequenz stehen. Folgerichtig müßte er jedes Gebet für die Abgestorbenen verwerfen.

[1]) Ibid, 626a; 646b; 671a. Vgl. übrigens die Auslegung Grotius' von Stellen wie Matth. 11, 23; Ps. 139, 8; Luk. 23, 43; 2 Kor. 5, 1 usw. Opp. theol. III, 716 ff.

Denn kraft des Prinzipes vom „Glauben allein“ als dem einzig Bestimmenden mit Rücksicht auf Seligkeit oder Verdammnis müßte er an dem brutalen Entweder-Oder festhalten. Alle Verstorbenen sind entweder im Himmel (mittelst des Glaubens), und dann bedürfen sie der Fürbitten nicht, oder sie sind in der Hölle (wegen Unglaubens), und dann nützen ihnen die Fürbitten nicht. Aber in seiner konfessionellen Form gestattet der Protestantismus das Gebet für die Verstorbenen. Er spricht in der Apologie der Augustana (Art. XII) von einem Gebete für die Verstorbenen, „das wir nicht verbieten“. Und er spricht von Aërius (der das Gebet für die Verstorbenen verwirft) und sagt: „Wir nehmen Aërius nicht in Schutz.“ Die Inkonsequenz ist auch hier allzu offenbar, um sie leugnen zu können. Aber in seiner praktischen Form ist der Protestantismus in der Regel mehr konsequent und verwirft jede Fürbitte für die Verstorbenen als einen Ueberrest „papistischen Sauerteiges“.

Liegt eine Wahrheit in dem Gedanken, der schon in Platons Phädon zum Ausdruck gekommen ist, daß es eine große Menge Menschen gibt, die bei ihrem Hinscheiden für die Hölle zu gut, aber für den Himmel nicht gut genug sind, dann ist es vernunftgemäß, für solche Verstorbene zu beten (Platon nennt sie „heilbar“), die durch Reinigung noch für den Himmel gut genug werden können, ebenso vernünftig für sie im Jenseits zu beten, als für sie hier zu beten.

Dieser barmherzige Gedanke ist es, der im großen Herzen Grotius' eine gute Stelle gefunden hat, weil er besonders im Gegensatz zu dem bornierten Calvinismus ebenso sehr an die Barmherzigkeit Gottes glaubte, als an seine Gerechtigkeit. Für Beibehaltung des Gebetes für die Abgestorbenen führt er obenerwähnte Stelle aus 2 Mach., die Worte Pauli 2 Tim. 1, 18, die Liturgien des Altertums, überhaupt den unwidersprochenen Konsens des kirchlichen Altertums an, von dem er erklärt, er allein wäre schon für ihn ein entscheidender Beweis.[1])

Einer protestantischen Beerdigung beizuwohnen, wo die Anwesenden im Gebete nur an sich denken, ohne einen Seufzer für die Seele des Verstorbenen, hat gewiß für ihn wie für so manchen edelgesinnten und fühlenden Protestanten unwillkürlich einen Hauch kalten Egoismus mit sich gebracht.

19. Anrufung der Heiligen.

„Die Katholiken mißbilligen nicht, daß man seine Bitten unmittelbar an Gott und Christus richte.“ Wenn aber die Protestanten die Katholiken als Götzendiener verurteilen, weil sie die Heiligen um ihre

[1]) Opp. theol. IV, 626a; 646a; 670b; 716; 717.

Fürbitte anflehen, und wenn sie behaupten, diese könnten weder durch göttliche Offenbarung noch durch Vermittlung der Engel von unseren Bedürfnissen und Bitten Kenntnis haben, so handeln sie ungerecht. Können sie dagegen eine solche Kenntnis haben (in einer der angeführten Weisen oder durch andere Vervollkommnung ihres Wissens, die begründet ist in der Vervollkommnung, welche ihr Vereintsein mit dem allwissenden Gott hervorgebracht hat), so muß sogar Calvin einräumen, daß es richtig ist, sie anzurufen. Etwas anderes ist es, sagt Grotius, daß manche in ihrer Heiligenverehrung sich Uebertreibungen zu Schulden kommen lassen. Dieses, meint er, und nicht die Sache selbst, habe in diesem Punkte den Widerspruch hervorgerufen. Die Bischöfe müssen dafür sorgen, daß die richtigen Grenzen nicht überschritten werden. Auch hat Grotius nichts auszusetzen an der Sitte, Gott zu bitten, daß er uns wegen der Heiligen Gnade erweise. Dieses ist „nichts anderes als was die Frommen des alten Bundes taten, wenn sie wegen Abraham, Isak, Jakob David um Gnade baten. Vergl. 1. Könige, 15, 4." [1])

Aber es gibt kein verpflichtendes Gebot, die Heiligen um ihre Fürbitte anzurufen. Das ist auch nicht notwendig. Die Fürbitte anderer begehren ist eine so natürliche Sache im religiösen Leben, daß die Frommen es aus „natürlichem Antrieb" tun. Und weshalb sollten wir weniger die Fürbitte der Entschlafenen als die der noch Lebenden anrufen? Es müßte denn sein, daß wir als sicher zu behaupten wagten, sie könnten von uns und unseren Gebeten keine Kenntnis haben. Daß die hingeschiedenen Frommen Sorge tragen für die in der Welt Hinterlassenen, von deren Schicksal sie auf eine oder andere Weise Kenntnis bekommen, und daß sie für dieselben beten, das ist ein bei den Juden von der Zeit Esras bis auf den heutigen Tag tiefgewurzelter Glaube gewesen. Davon zeugt nicht nur das Alte Testament, sondern auch Josephus und Philo. Auch aus dem Neuen Testamente, besonders aus der Geheimen Offenbarung Johannes' [2]) und aus den Vätern [3]) holt Grotius Zeugnisse.

Weshalb sollten denn die Heiligen im Jenseits nicht gewisse Vorrechte haben rücksichtlich des Umfanges ihres Wissens? „Weshalb sollten sie nicht durch die Engel oder auf eine uns unbekannte Weise Bescheid bekommen können über die großen Dinge, die hier geschehen?" [4])

20. Jesuiten.

Bezeichnend für die Denkart Grotius' ist die Sympathie, welche er nach und nach für den Orden Loyolas und besonders für den oft

[1]) Ibid. 624 a. — [2]) Apoc, 6, 10 f.; 18, 20; Hebr. 12, 1; Luk. 15, 7.
[3]) Opp. th. III, 666 ff. — [4]) Ibid. 705 a; cfr. Ep. 622, p. 943.

erwähnten Pater Petavius faßte. In einem Briefe an seinen Bruder erwähnt er ihn mit großer Ehrfurcht.[1]) Für Petavius hatte er die größte Achtung, Hingebung und Vertrauen. Er sandte ihm seine Erklärung des Alten Testamentes zur Durchsicht und bat ihn um seinen Rat zu möglichen Veränderungen.[2]) Ebenso die Kommentare zu den Evangelien.[3]) Es scheint, als ob es nach und nach zur Regel wurde, daß Petavius alle Manuskripte Grotius' über religiöse Gegenstände zur Durchsicht bekam.[4])

Der Pater schätzte seinerseits auch Grotius, seine Schriften und seine Freundschaft sehr hoch. Ueber seine Freundschaft mit Grotius schreibt er in einem Briefe: „Es war mir eine große Freude, ihn zu besuchen und mit ihm zu sprechen. Wir haben lange Zeit in einem freundschaftlichen Verhältnisse zu einander gestanden. Nach allem, was ich verstehen kann, ein guter und aufrichtiger Mann. Ich glaube, er ist nicht weit davon, Katholik zu werden nach dem Beispiele des Holstenius,[5]) und ich werde nichts versäumen, was dazu dienen kann, ihn mit Jesus Christus auszusöhnen und ihn auf den Weg des Heiles zu führen." Und in einem späteren Brief, nach dem Tode Grotius', spricht er den Wunsch aus, ihn den „seligen Grotius" nennen zu dürfen. „Gemeinsame Liebe zur Wissenschaft hatte uns zusammengeführt. Ich besuchte ihn oft. Er besuchte auch mich und schrieb oft an mich."[6])

Wir haben vorher erwähnt, daß Petavius für die Seele seines verstorbenen Freundes die Messe las.

21. Ordensleben.

Grotius kennt recht wohl die gewöhnlichen Einwände seitens der Protestanten gegen alles Klosterleben. Er hat auch seine Wünsche betreffs Reform innerhalb dieser Form des Lebens der Kirche. Aber er kennt und anerkennt auch dessen Vorzüge zur Heiligung des Lebens, und es ist überhaupt, sagt er, „mehr zu loben als zu mißbilligen," wenn es sich an seiner urkirchlichen Idee und innerhalb seiner Grenzen hält. Es hat seine alttestamentlichen Vorbilder in den Nazaräern, Rechabitern und Essenern. Christus hat die Pharisäer und Sadduzäer streng getadelt, aber nie ein mißbilligendes Urteil über jene ausgesprochen.

[1]) Ep. 628, p. 945. — [2]) Ep. 1526, p. 961. — [3]) Ep. 1531, p. 693.

[4]) Burigny, l. c. II, p. 181.

[5]) Ein gelehrter Protestant aus Hamburg, der 1627 konvertierte und später Bibliothekar an der vatikanischen Bibliothek zu Rom wurde. Vom Papst Innocenz X. gesandt, empfing er die Königin Christine von Schweden zu Innsbruck 1655, wo er ihr die letzte Vorbereitung für ihre Konversion gab. Gestorben 1661.

[6]) Burigny, l. c, p. 182 f.

Wir könnten hinzufügen: Er hat sich auch nicht mißbilligend ausgelassen über den Pharisäismus an und für sich, sondern nur über dessen schlechte Vertreter zu jener Zeit. Auch er ruht ja auf dem Prinzip, welches allem kirchlichen Ordensleben zu Grunde liegt, dem Unterschied zwischen Gebot und Rat. Er zeigte sich ja auch imstande, edle Schößlinge zu treiben, wie Nikodemus, Gamaliel und Saulus. Und weshalb hat sich der Herr nicht mißbilligend ausgesprochen über jene „Orden", wenn dieser Ausdruck gestattet ist? Grotius antwortet: Weil diese Menschen „ohne Zweifel für das Reich Gottes geeignet, auf das ewige Leben vorbereitet waren, indem sie die Welt verachteten und vollkommen auf Empfang des Evangeliums vorbereitet waren".[1])

22. Cölibat der Geistlichen.

Grotius findet, daß dieses mit den Worten Christi und des Apostels Paulus über die Vorzüge des ehelosen Standes überhaupt und besonders für die Verkündiger des Evangeliums und mit der Ehrfurcht des Altertums für die Jungfräulichkeit ganz übereinstimmt. Ebenso wie die alten Römer den Soldaten aus praktischen Rücksichten die Ehe verboten, ohne daß darin eine Herabsetzung der Ehe lag (sine ulla matrimonii ignominia), so auch die Kirche gegenüber ihren Priestern, dem geistlichen Militärstand (militia clericorum). Es ist für den Verheirateten nicht möglich, so für seinen Beruf im Dienste der Gemeinde zu leben, als für den Unverheirateten. So haben die Römer gedacht, so auch der Apostel und die Kirche mit ihm.[2])

Grotius behandelt auch die Lehre von der Anrufung der Engel, Reliquien, Bilder ꝛc., zum Teil recht ausführlich. Er zeigt sich in diesen Punkten nicht weniger katholisch gesinnt als in den oben besprochenen. Wir verweilen jedoch dabei nicht, um nicht zu weitläufig zu werden. Wir glauben seine katholische Denkart schon hinlänglich gekennzeichnet zu haben.

IV.

Warum wurde Grotius nicht katholisch?

Wer fühlt nicht, daß es ein vorherrschend katholischer Geist und katholische Gesinnung ist, die uns in allen diesen Gedanken Grotius' begegnet? Warum wurde er denn nicht katholisch?

---

[1]) Ibid. 626b; 647a. — [2]) Ibid. 625a; 669b; 712ff; 750; Auslegung von Matth. 19, 12; 1 Kor. 7.

Wir haben diese Frage öfters berührt, mußten aber warten, ehe wir sie näher erörterten, bis wir so tief wie möglich in die Werkstätte seiner Gedanken gesehen hatten. Daß er auf dem Standpunkte des Sektierers zurückgehalten worden sei aus Feigheit oder Furcht von den zeitlichen Folgen einer Konversion, ist ein Gedanke, der nur erwähnt zu werden braucht, um verworfen zu werden. Ein so edler Geist konnte sich nicht von so niedrigen Rücksichten leiten lassen, ganz abgesehen davon, daß er nach den Umständen vielleicht eher zeitliche Vorteile durch eine Konversion hätte erwarten können, wenigstens in der letzten Zeit seines Lebens.

Bisher haben wir uns begnügen müssen, auf die Frage die Antwort zu geben: Grotius war nicht fertig mit seinen Gedanken, als ihn der Tod überraschte.

Diese Antwort aber gibt Anlaß zu einer anderen Frage: Wie kam es doch, daß er bei den herrschenden katholischen Sympathien so vieler Jahre nicht mit dem wichtigen Gedanken der Konversion fertig wurde? Weshalb hat er mit einem Worte nie auf die Gemeinschaft, der er äußerlich angehörte, seine Ideen, z. B. von der Rechtmäßigkeit des kirchlichen Amtes, von der christlichen Rechtmäßigkeit einer religiösen Gemeinschaft, von der apostolischen Reihenfolge und der Befugnis zur Spendung der Gnadenmittel, von den diesbezüglichen Folgen für die Wirkungskraft in den sogenannten Sakramenten der Sekten, von der kirchlichen Unfehlbarkeit und daher auch zugleich von der Unfehlbarkeit der Urteile der kirchlichen Konzilien über die Sekten und ihre Ketzereien, direkt und unzweideutig angewandt?

Es ist kaum ein hinreichender Grund, daran zu zweifeln, daß die praktischen Folgen seiner Gedanken sich ihm vorgestellt haben müssen als ein Anspruch auf Bruch mit den Sekten und auf Konversion. Er scheint bis aufs äußerste vermieden zu haben, diese Folgen zu erwägen. Weshalb? Oder besser, da Worte und Handlungen hier zusammenfallen mußten, weshalb hat er den Schluß nicht praktisch und faktisch dadurch gezogen, daß er katholisch wurde?

Drei Möglichkeiten haben mich beschäftigt. Die eine ist diese: Grotius hat in Wirklichkeit geglaubt, die bischöfliche apostolische Reihenfolge sei in seiner Gemeinschaft nicht unterbrochen. Er hätte dann ungefähr auf demselben Standpunkte gestanden wie die englischen Ritualisten der Neuzeit, welche trotz der stärksten katholischen Sympathien glauben, im Anglikanismus stehen bleiben zu dürfen, weil sie durch die vermeintliche Reihenfolge einen Hauptnerv zu besitzen meinen, der sie mit der Mutterkirche vereinige und sie ihres Lebens teilhaftig macht. Mit anderen Worten: Er müßte in Wirklichkeit die praktischen Schluß-

folgerungen verworfen haben, die wir in diesem Punkte ihm zuschreiben zu müssen glaubten. Diese Antwort auf unsere Frage wäre jedoch ungenügend. Denn er wußte ja, daß die Mutterkirche faktisch alle sektierischen Gemeinschaften exkommuniziert hatte, und er glaubte an die Unfehlbarkeit dieser Mutterkirche in ihren Urteilen.

Die andere Möglichkeit ist diese: Grotius hat gemeint, die Lebensverbindung seiner Gemeinschaft mit der Mutterkirche bestehe allerdings nicht in einer streng genommenen episkopalen Sukzession, welche zuletzt doch auf einer Täuschung beruht, wie der hl. Stuhl in unseren Tagen bezüglich der Gültigkeit der englischen Priesterweihen gezeigt hat. Aber es gibt ja eine presbyterale, eine priesterliche Sukzession, die durch die Reformation nicht unterbrochen worden ist, und diese ist es, auf welche es in der ganzen Sukzessionsfrage ankommt! Man könnte in dieser Beziehung auf Aussprüche einzelner Kirchenväter hinweisen, welche jeden Wesensunterschied zwischen dem episkopalen und presbyteralen Machtgebiete aufzuheben scheinen. Ich will nicht die Möglichkeit leugnen, daß sich Andeutungen in dieser Richtung in den vielen Schriften Grotius' oder in seinen zahlreichen Briefen befinden könnten. Teils aber würde eine solche Auffassung in sich selbst auf einem geschichtlichen Mißverständnisse beruhen, weil die Kirche immer daran festgehalten und praktisch behauptet hat, daß die Priesterweihe ein eigenes bischöfliches Vorrecht ist zum Unterschied vom Presbyterat. Teils käme auch die erwähnte Auffassung in offenen Streit mit Grotius' eigener Lehre vom Episkopat und dessen Vorrechten gegenüber dem Presbyterat.

Ich bin bei folgender Erklärung stehen geblieben, ohne ihr doch größeren Wert als den einer Mutmaßung beilegen zu dürfen.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß bei Grotius immer etwas vom Unionsfreund übrig geblieben ist, ein Ueberbleibsel des Bewußtseins, seine Aufgabe im Leben sei, durch konfessionelle Union für den Frieden in der Christenheit zu wirken, ein Bewußtsein, das ihm, wie wir ihn haben sagen hören, „vom Mutterleibe an" gefolgt war. Er hat vielleicht gedacht, wenn er Katholik würde, wäre es mit dieser Aufgabe oder mit der Aussicht, etwas für sie auszurichten, vorbei, weil er dann das Gehör der Protestanten endgültig verlieren würde. Vielleicht hat er, freilich tief leidend, aber im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes und in dem Gedanken, daß er der Seele der Kirche angehöre, wenn auch nicht zugleich ihrem sichtbaren Leibe, vorgezogen, in dieser zweideutigen Stellung zu leiden, als die persönliche Ruhe und den Frieden zu genießen, den die Mutterkirche, die seine Liebe und sein Vertrauen besaß, ihm hätte schenken können. Vielleicht! Der Gedanke,

daß er ſein zeitliches Glück opfern wollte, um der Kirche dienen zu können, wäre jedenfalls des edlen Grotius nicht unwürdig, ſelbſt wenn man zugeben muß, daß er ihn auf falſche Spur geführt hätte.

Weiter als zu dieſem Vielleicht komme ich nicht. Ganz gewiß läßt ein ſolcher Standpunkt ſich nicht vollſtändig rechtfertigen. Aber unverſtändlich oder undenkbar iſt er nicht. Jedenfalls ſteht uns das Urteil nicht zu.

Die Vorſtellung von einem ſolchen Standpunkte war es, welche vor mir ſtand, als ich die Meinung ausſprach, Grotius ſei mit ſeinen Gedanken nicht fertig geweſen, als ihn der Tod überraſchte. Fertig war er ganz ſicher, inſofern er ſich bewußt ſein mußte, daß ſeine überwiegende Ueberzeugung und Sympathie auf ſeiten der Kirche war. Womit er aber nicht fertig wurde, war die Frage, ob dieſe Ueberzeugung und dieſe Sympathie ihm das Recht gaben oder ſogar ihm als unbedingte Pflicht auferlegten, das aufzugeben, worin er ſeine Lebensaufgabe zu ſehen geglaubt hatte.

II. **Dr. Albert Ebner, Propst Joh. Georg Seidenbusch und die Einführung der Congregation des hl. Philipp Neri in Baiern und Oesterreich.** Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Deutschlands im 17. und 18. Jahrhundert. M. 1.50.

1892. I. **Joseph Plaßmann, Der Planet Jupiter. Darstellung der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse und Erklärungs-Versuche.** M. 1.80.

II. **Hespers, Karl, P. Schynse's letzte Reisen. Briefe u. Tagebuchblätter.** M. 1.80.

1893. I. **Dr. J. P. Kirsch, Die christlichen Cultusgebäude im Alterthum.** Mit 17 Abbildungen. M. 1.80.

II. **Dr. Heinrich Weber, Der Kirchengesang im Fürstbisthum Bamberg.** M. 1.20.

III. **Nikolaus Paulus, Johann Wild. Ein Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts.** M. 1.50.

1894. I. **Jul. Bachem, Die bedingte Verurtheilung.** M. 1.20.

II. **Dr. G. Schnürer, Die Entstehung des Kirchenstaates.** M. 1.80.

III. **Ludwig Schmitt, S. J., Johann Tauſen, der dänische Luther. 1494—1561.** Zur 400jährigen Feier seiner Geburt. M. 2.—.

1895. I. **Prof. Dr. Wilhelm Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins.** M. 2.25.

III. **Dr. H. Cardauns, Die Märchen Clemens Brentano's.** M. 1.80.

1896. I. **Prof. Dr. Heinrich Finke, Carl Müller, Sein Leben und künstlerisches Schaffen.** Mit dem Bildniß Carl Müller's und sechs Bildertafeln. M. 2.70.

II. **Professor Dr. Konrad Miller, Monialium Ebstorfensium mappa mundi** mit Kurze Erklärung der Weltkarte des Frauenklosters Ebstorf vom Jahre 1284. M. 2.—.

III. **Julius Bachem, Bedingte Verurtheilung oder Bedingte Begnadigung?** M. 1.20.

1897. I. **Dr. Franz Kampers, Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi.** M. 1.80.

II. **Kirsch, Dr. J. P., Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften.** M. 1.80.

III. **Zurbonsen, Dr. Friedrich, Die Sage von der Völkerschlacht der Zukunft „am Birkenbaume".** M. 1.80.

1898. I. **Prof. N. Scheid, S. J., Der Jesuit Jakob Masen, ein Schulmann und Schriftsteller des 17. Jahrhunderts** M. 1.50.

II. **Prof. Dr. Heinr. Finke, Der Madonnenmaler Franz Ittenbach.** Mit dem Bildnis des Künstlers und Abbildungen von 11 seiner Werke. M. 2.—.

III. **Dr. Joseph Wilpert, Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten.** Vornehmlich nach den Katakomben-Malereien dargestellt. Mit Abbildungen. Geh. M. 2.—.

1899. I. **Alexander Kaufmann, Thomas von Chantimpré.** M. 1.80.

II. **Dr. Augustin Wibbelt, Joseph von Görres als Litterarhistoriker.** M. 1.50.

III. **Joseph Dahlmann, S. J., Das altindische Volkstum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde.** M. 2.25.

1900. I. **P. Bernhard Duhr, S. J., Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen.** M. 1.80.

II. **Dr. Johannes Bumüller, Aus der Urzeit des Menschen.** Mit Abbildungen. M. 1.80.

III. **Dr Franz Schultz, Charakteristiken und Kritiken von Joseph Görres aus den Jahren 1804 u. 1805.** M. 1.80.

1901. I. **Dr. Herm. Cardauns, Die Görres-Gesellschaft 1876—1901.** Denkschrift zur Feier ihres 25jährigen Bestehens, nebst Jahresbericht für 1900. M. 1.80.

II. **Dr. Wilhelm Loffen, Der Anteil der Katholiken am akademischen Lehramte in Preußen.** Nach statistischen Untersuchungen. M. 2,50.

III. **Dr. Jos. Mausbach, Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze u. Aufgaben.** Ein Wort zur Abwehr und zur Verständigung. 2. Auflage. M. 2,50.

1902. I. **Dr. H. J. Wurm, Die Papstwahl.** Ihre Geschichte u. Gebräuche. M. 2,—.

II. **Prof. J. Wimmer, Palästinas Boden mit seiner Pflanzen- und Tierwelt vom Beginn der biblischen Zeiten bis zur Gegenwart.** Historisch-geographische Skizzen. M. 1.80.

III. **Dr. Franz Schultz, Charakteristiken und Kritiken von Joseph Görres.** Zweite Folge. M. 1.80.

1903. I. u. II. **Dr. Franz Kaufmann, Leopold Kaufmann,** Oberbürgermeister von Bonn (1821—1898). M. 4.—.

III. **Dr. Max Ettlinger, Untersuchungen über die Bedeutung der Deszendenztheorie für die Psychologie.** M. 1 50.

1904. I. **Dr. K. Weiß, Kant und das Christentum.** M. 1.80.

Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland.

Im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausgegebene Schriften.

Cardauns, Dr. Hermann, Konrad von Hostaden, Erzb. von Köln (1238—61). Festschrift z. Vollendung seiner Kathedrale dem Hochw. Herrn Dr. Paulus Melchers, Erzb. von Köln, gewid. v. d. Görres-Ges. 1880. 176 S. Lex.-Format. Köln, in Commission bei J. P. Bachem. Preis: brochirt M. 3,60. (Für Vereinsmitgl. u. Theiln. M. 2,40.)

Franz, Dr. Adolph, Die gemischten Ehen in Schlesien. Festschrift zum Bischofs-Jubiläum des Fürstbischofs von Breslau. 1878. 152 Seiten Lexicon-Format. Breslau, G. P. Aderholz' Buchhandlg. Preis: brochirt M. 3,—. (2.—.)

Hipler, Dr. Franz, Die deutschen Predigten u. Katechesen der Ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer. Festschrift zur Inthronisation des Erzbischofs Philippus von Köln. Köln 1885, in Commission bei J. P. Bachem. 180 S. Lex.-Format. Preis: brochirt M. 4,—. (2,65.)

Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Dr. Otto Bardenhewer. 1882. gr. 8°. (XVIII und 330 S.) In Commission der Herder'schen Verlagsbuchhandlung in Freiburg. Preis M. 13,50. (9.—.)

Historisches Jahrbuch. Unter Mitwirkung von H. Grauert, L. Pastor, G. Schnürer u. C. Weyman herausgegeben von Joseph Weiß. 1.—24. Band, 1880—1903, zu 4 Heften gr. 8°. In Commission der Herder'schen Buchhandlung in München. Preis pro Jahrg. 12 M. (8.—.) Einzelne Hefte M. 3,50.

Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. Im Auftrage der Görresgesellschaft u. in Verbindung mit der Redaction des Histor. Jahrbuchs herausgegeben von Dr. H. Grauert. I. Band, 1. Heft: Die Sammlung der hinterlassenen politischen Schriften des Prinzen Eugen von Savoyen, eine Fälschung des 19. Jahrhunderts. Von Dr. Bruno Böhm (Freiburg, Herder, 1900). 114 S. M. 2,—. 2. u. 3. Heft: Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage. Grundlinien, Materialien und Forschungen von Dr. Franz Kampers. 192 S. M. 3.—. II. Band. 1. Heft: Dr. Rob. Reichenberger, Wolfgang von Salm, Bischof von Passau. 84 S. M. 1,50. 2. u. 3. Heft: Dr. Franz Fastlinger, Die wirthschaftliche Bedeutung der Bayerischen Klöster in der Zeit der Agilulfinger. 182 S. M. 3,40. — III. Band, 1. u. 2. Heft: G. Schnürer, Die ursprüngliche Templerregel. 165 S. M. 2,80. 3. u. 4 Heft: M. Jansen, Papst Bonifatius IX. und seine Beziehungen zur deutschen Kirche

Jahresbericht der Section für Philosophie 1877. 1883. 1884. 100 bezw. 116 u. 108 Seiten groß 8°. Preis: je M. 1,80. (1,20.) In Commission bei J. P. Bachem in Köln.

Staatslexikon. Band I—V. (Heft 1—46.) Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung. 1887—97 (abgeschlossen). Zweite Auflage, Band I, II, III, IV, V, Heft 1—4 (1900—1904).

Philosophisches Jahrbuch. Unter Mitwirkung von Prof. Dr. Jos. Pohle (Breslau) u. Prof. Dr. Schmitt (Fulda) herausgegeben von Dr. Const. Gutberlet, Prof. an der philos.-theol. Lehr-Anstalt in Fulda. 1.—16. Band. 8°. Fulda 1888—1903. Druck und Commissions-Verlag der Fuldaer Actien-Druckerei.

Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. In Verbindung mit ihrem historischen Institut in Rom herausg. v. der Görresgesellschaft. Paderborn, F. Schöningh. Lex.-8. I. Prof. Dr. Dittrich, Nuntiaturberichte Giovanni Morone's vom deutschen Königshof (1539, 1540). 1892. — II. Dr. Ehses, Römische Documente zur Geschichte d. Ehescheidung Heinrich's VIII. 1893. — III. Prof. Dr. Kirsch, Die päpstlichen Collectorien in Deutschland während des 14. Jahrhunderts. 1894. — IV. Dr. Ehses u. Dr. Meister, Nuntiaturberichte aus Deutschland. Erste Abth. 1895. — V. Prof. Kirsch, Die Rückkehr der Päpste Urban V. u. Gregor XI., von Avignon nach Rom. 1898. — VI. W. E. Schwarz, Die Nuntiatur-Correspondenz Caspar Gropper's aus Westdeutschland (1573 bis 76). 1898. — VII. Nuntiaturberichte aus Deutschland. Zweite Abth. 1900. — VIII. P. K. Eubel, Die avignonesische Obedienz der Mendikantenorden. 1900. — IX. J. Schlecht, Andrea Zamometic und der Basler Concilsversuch vom Jahre 1482, Erster Theil. — X. Kirsch, Die päpstlichen Annaten in Teutschland während des 14. Jahrhdts. 1 Bd.

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum Nova Collectio. Tom. I: Diariorum pars prima. Herculis Severoli commentarius, Angeli Massarelli Diaria I — IV. Collegit, edidit, illustr. Sebastianus Merkle. Friburgi Brisg. Sumptibus Herder. 1901. — Tom. II, bearbeitet von Dr. Ehses, ebend. 1903 (Vorgeschichte bis 1539. Dokumente 1536—45. Reformarbeiten Pauls III. Akten der ersten drei Sessionen).

Die Redaktion der regelmäßig erscheinenden Gratis-Vereinsgaben (nicht der sonstigen Vereinsschriften) ist Herrn Dr. Hermann Cardauns in Köln, in Verbindung mit einer aus Vorstandsmitgliedern zusammengesetzten Kommission, übertragen worden. Alle auf die Vereinsgaben bezüglichen Briefe und Sendungen bitten wir an genannten Herrn nach Köln, Marzellenstr. 35—43, zu adressieren.

Der Verwaltungs-Ausschuß.

Die **Mitglieder** der Gesellschaft erhalten den **Jahresbericht** und die regelmäßig in jedem Jahre erscheinenden **Vereinsgaben**, die **Teilnehmer** nur den Jahresbericht gratis und franko zugesandt.

Die Mitglieder und die Teilnehmer erhalten die auf Veranlassung der Görres-Gesellschaft veröffentlichten Schriften [nicht jedoch das **Staatslexikon**, das **Concilium Tridentinum**, die **Studien und Darstellungen** und die **Quellen und Forschungen**] bei direktem Barbezug von dem General-Sekretär der Gesellschaft zu zwei Drittteilen des Ladenpreises.

Die Vereinsgaben und Gelegenheitsschriften [nicht die vom Verwaltungs-Ausschusse erstatteten Jahresberichte] sind auch durch den Buchhandel zu beziehen.

Adresse des General-Sekretärs **Dr. H. Cardauns, Köln.**
„ der Geschäftsstelle **J. P. Bachem, Köln.**

Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft

im katholischen Deutschland.

Dritte Vereinsschrift für 1904.

Dr. St. Schindele, Reste deutschen Volkstumes südlich der Alpen. Eine Studie über die deutschen Sprachinseln in Südtirol u. Oberitalien.

Köln, 1904.

Kommissions-Verlag und Druck von J. P. Bachem.

Vereinsgaben der Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland.

(Die vergriffenen Schriften sind nicht aufgeführt.)

Komm.-Verlag von J. P. Bachem, Köln. Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

1877. I. **Prof. Dr. Th. Simar, Der Aberglaube.** 2. Aufl. M. 1.20.

1878. III. **Dr. J. B. Heinrich, Clemens Brentano.** M. 1.80.

1879. I. **Fr. Hettinger, Die Theologie der göttlichen Komödie des Dante Alighieri** in ihren Grundzügen. M. 2.25.

III. **Heinrich Rodenstein, Bau und Leben der Pflanze, teleologisch dargestellt.** M. 1.80.

1880. III. **Jos. Galland, Die Fürstin Amalie von Gallitzin und ihre Freunde.** II. Theil. M. 1.80.

1881. I. **Leopold Kaufmann, Albrecht Dürer.** M. 1.80.

1882. II. **Karl Unkel, Berthold von Regensburg.** M. 1.80.

III. **Prof. Dr. P. P. M. Alberdingk-Thijm, Philipp van Marnix, Herr von Sanct-Aldegonde.** Ein Lebensbild aus der Zeit des Abfalls der Niederlande. M. 1.20.

1883. II. **Dr. Karl Grube, Gerhard Groot und seine Stiftungen.** M. 1.80.

III. **Dr. Herm. Cardauns, Der Sturz Maria Stuart's.** M. 1.80.

1884. I. **Fr. Wilh. Woker, Aus Norddeutschen Missionen des 17. und 18. Jahrhunderts.** Franciscaner, Dominicaner und andere Missionare. M. 1.80.

II. **Prof. Dr. Hipler, Die christliche Geschichts-Auffassung.** M. 1.80.

1885. I. **Fr. Wilh. Woker, Aus den Papieren des kurpfälzischen Ministers Agostino Steffani, Bischofs von Spiga, spätern apostolischen Vicars von Norddeutschland.** Deutsche Angelegenheiten, Friedens-Verhandlungen zw. Papst u. Kaiser 1703—1709. M. 1.80.

1886. I. **Dr. W. Pingsmann, Santa Teresa de Jesus.** Eine Studie über das Leben und die Schriften der hl. Theresia. M. 1.80.

II. **Dr. Anton Pieper, Die Propaganda-Congregation und die nordischen Missionen im siebenzehnten Jahrhundert.** M. 1.80.

III. **Fr. Wilh. Woker, Agostino Steffani, Bischof von Spiga l. p. i., apostolischer Vicar von Norddeutschland. 1709—1728.** M. 1.80.

1887. I. **Aurel Adeodatus, Die Philosophie und Cultur der Neuzeit und die Philosophie des h. Thomas von Aquino. — Prof. Dr. Dittrich, Die mittelalterliche Kunst im Ordenslande Preußen.** 106 S. geh. M. 1.80.

II. **Franz Schauerte, Gustav Adolf und die Katholiken in Erfurt.** M. 1.80.

III. **H. Keiter, Joseph von Eichendorff.** Sein Leben und seine Dichtungen. M. 1.80.

1888. I. **Dr. Franz Hettinger, Dante's Geistesgang.** M. 2.25.

II. **Dr. J. H. Schwicker, Peter Pázmány, Cardinal-Erzbischof u. Primas von Ungarn und seine Zeit.** M. 1.80.

III. **Joseph Plaßmann, Die veränderlichen Sterne.** Darstellungen der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse u. Erklärungs-Versuche. M. 1.80.

1889. II. **P. Gabr. Meier, Süddeutsche Klöster vor hundert Jahren.** Reise-Tagebuch des P. Nep. Hautinger O. S. B., Bibliothekar von St. Gallen. M. 1.80.

III. **Dr. Franz Falk, Die deutschen Meß-Auslegungen von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Jahre 1525.** M. 1.20.

1890. II. **Dr. Fr. Falk, Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdrucks bis zum Jahre 1520.** Mit 9 Facsimiles. M. 1.80.

III. **A. M. von Steinle, Edward von Steinle und August Reichensperger in ihren gemeinsamen Bestrebungen für die christl. Kunst.** Aus ihren Briefen geschildert. Mit 2 Kunstbeilagen. M. 2.—.

1891. I. **Leopold Kaufmann, Zehn Vorträge über Kunst von Maler Philipp Veit.** Mit einer Kunstbeilage: Bildnis des Malers Veit. M. 2.—.

II. **Dr. Albert Ebner, Propst Joh. Georg Seidenbusch und die Einführung der Congregation des hl. Philipp Neri in Baiern und Oesterreich.** Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Deutschlands im 17. und 18. Jahrhundert. M. 1.50.

Reste deutschen Volkstumes südlich der Alpen.

Eine Studie über die deutschen Sprachinseln in Südtirol und Oberitalien

von

Dr. St. Schindele.

Mit einer Uebersichtskarte der verschiedenen Sprachgebiete.

Köln 1904.

Kommissions-Verlag und Druck von J. P. Bachem.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift ist das Ergebnis mehrerer Ferienreisen in der Schweiz, Tirol und Oberitalien.

Die nächste Veranlassung zur Herausgabe war die Beobachtung, daß in Deutschland die Kunde von den Stammesbrüdern im welschen Lande vielfach verloren gegangen ist. Tausende ziehen alljährlich nach dem Süden und wissen nicht, daß auf und hinter den Bergen, an denen sie vorüberfahren, Reste uralten deutschen Volkstumes aus den Tagen der Völkerwanderung bis in die Gegenwart sich erhalten haben.

Dazu gesellte sich die weitere Beobachtung, daß man in Deutschland nicht selten gleichgiltig dem Untergange deutschen Volkstumes inmitten slavischer, magyarischer und italienischer Umgebung zusieht.

Der Verfasser, nicht Germanist von Beruf, bemühte sich, möglichst viele Beobachtungen zu sammeln, das Gesehene und Gehörte gewissenhaft darzustellen, das Gelesene nach Möglichkeit kritisch zu sichten.

Wenn es ihm gelingt, in etwas mitzuhelfen, um die Aufmerksamkeit des deutschen Volkes auf diese Inseln deutscher Sprache und deutschen Volkstumes südlich der Alpen zu richten, so ist seine Absicht erreicht.

Inhaltsangabe.

Seite

Vorwort III

I. Deutſche Sprachinſeln 7

II. Reſte deutſchen Volkstumes und deutſche Sporaden in Südtirol 9

1. Nonsberg, Truden und Altrei 9
2. Das Deutſchtum im Etſchtal 11
3. Das Ferſental 18
4. Die deutſchen Reſte in Valſugana 25
5. Val Piné 29
6. Lavarone 30
7. S. Sebaſtian und Folgaria 31
8. Val Terragnolo 34
9. Vallarſa 36
10. Val Ronchi 38
11. Luſerna 40

III. Die Sette Comuni (7 Gemeinden) 46

1. Die Reiſe dahin 46
2. Topographiſches 58
3. Geſchichtliches 62
4. Die Sprache der Cimbern 66
5. Die Herkunft der Cimbern 76

IV. Die Tredici Comuni (13 Gemeinden) 94

V. Deutſche Reſte in Friaul 106

VI. Deutſches Volkstum in Piemont 115

Literatur-Verzeichnis 130

Mit Genehmigung des Zentralausschusses des D. u. Ö. A.-V. entnommen aus der Zeitschrift des Deutschen und Österreichischen Alpenvereins 1903.

I. Deutsche Sprachinseln.

Manche Inseln an der friesischen und schleswig-holsteinischen Küste sind dem langsamen, aber sicheren Untergange geweiht. Das Meer verschlingt ein Stück derselben nach dem anderen, bis schließlich nur die Sage noch von versunkenen Dörfern und Kirchen zu berichten weiß, über deren einstige Stelle jetzt das Fischerboot hinwegfährt.

Ein tragisches Geschick! Noch tragischer aber ist das Schicksal so vieler Inseln des Deutschtums, die mitten in italienischer oder slavischer oder magyarischer Hochflut liegen und von derselben unaufhörlich umbrandet und langsam weggespült werden. Auf allen Seiten des großen deutschen Sprachgebietes gibt es solche Inseln, welche die deutsche Sprache bewahrt haben, aber durch andersprechende Umgebung vom Stammlande getrennt sind. Auch jetzt noch, in ihrer meist recht zusammengeschmolzenen Gestalt, sind diese deutschen Reste ein Zeichen, wie weit sich vor Zeiten deutsche Sprache und germanisches Volkstum erstreckte.

Im Osten, in Ost- und Westpreußen, Posen und Schlesien leben zahlreiche Volksgenossen mitten unter Slaven (Polen, Wenden, Tschechen). In Böhmen und Mähren gibt es gegen 14 deutsche Sprachinseln, darunter 6 größere Städte mit umliegenden Dörfern;[1]) in Oesterreichisch-Schlesien, Galizien, der Bukowina zählt man über 200 Inseln mitten unter Polen, Ruthenen, Rumänen, Tschechen und Magyaren. In Transleithanien finden sich 9 größere Inseln, die Hienzen bei Preßburg, die Sachsen in Siebenbürgen, die Zipser an der hohen Tatra, die Bergstädte Kremnitz, Schemnitz und Neusohl im ungarischen Erzgebirge, eine Gruppe bei Ofen, 2 Gruppen auf dem Bakonyer Walde (südwestlich von Gran gegen den Plattensee hin), 3 Gruppen südlich des Kapos-Flusses (südlich von Stuhlweißenburg), mehrere Gruppen

[1]) Vgl. Rabert, Das deutsche Sprachgebiet, Stuttgart 1893, S. 51 ff.

südlich von Maria-Thereſienſtadt zwiſchen Theiß und Donau, Gruppen im Banate zwiſchen Maros und Temes (die „Schwaben“ in und um Temesvar).

In Rußland ſind, abgeſehen von Kurland, Livland und Eſthland, aufzuführen: Cholm (an der Lowart, einem ſüdlichen Zufluſſe des Ilmenſees), dann eine Niederlaſſung bei Kowno (an der Memel in Polen), mehrere im ehemaligen Königreiche Polen, ſo insbeſondere Lodz (zwiſchen Warſchau und Kaliſch); dann die Deutſchen im Gebiete des Schwarzen und Kaſpiſchen Meeres, ſo weſtlich von Kiew (bei Wladin, Schitomir und Luszk), in Beſſarabien (um Odeſſa und in 4 Gruppen unweit der Bug-Mündung), am Dnieper (Jekaterinoslaw und Neuenburg), jenſeits des Dnieper, nicht weit vom Aſowſchen Meere (Marienfeld, Halbſtadt, Neu-Darmſtadt), auf der Krim (16 Ortſchaften); die bedeutendſte deutſche Kolonie in Rußland befindet ſich an der mittleren Wolga von Sarepta bis über Saratow hinaus. Sogar an den Kubanfluß (7 Ortſchaften nördlich des Kaukaſus und 6 Anſiedelungen ſüdlich des Kaukaſus bei Tiflis) und nach Sibirien (ſächſiſche Bergleute in 7 Dörfern Weſtſibiriens, auch zu Omsk am Irtiſch) haben ſich deutſche Koloniſten gewagt.

Es iſt bekannt, welchen Anſtürmen das deutſche Element unter den Tſchechen, Magyaren und Ruſſen ſeit Jahrzehnten ausgeſetzt iſt. Wohlerworbene hiſtoriſche Rechte, Verdienſte um Kultur und Geſittung ſollen nichts mehr gelten gegenüber dem einen großen Moloch „nationaler Einheitsſtaat“.

An der Südgrenze iſt durch das beſtändige Vorrücken des Slowenentums in Unterſteiermark, Krain, teilweiſe ſogar Kärnten, ferner im Küſtenlande das Deutſchtum ſtark zuſammengeſchmolzen; hier liegen die Sprachinſeln Reifneg (an der Drau in Steiermark) und Görz (im Küſtenlande) Deutſch-Ruth, Laibach, das Zarzer Tal und das Gottſcheer Land (in Krain) u. a.

An der Weſtgrenze finden ſich, abgeſehen von den Deutſchen in den belgiſchen Provinzen Lüttich und Luxemburg, keine deutſchen Sprachinſeln mehr, wenn man nicht die Vlämen in Belgien und im franzöſiſchen Departement du Nord als ſolche gelten laſſen will.

An der Nordgrenze ſind nur einige vorgeſchobene Punkte in Schleswig-Holſtein zu nennen.

Dagegen liegt noch eine Reihe von Sprachinſeln an der Südgrenze. So in Graubünden (unter Romanen) die Gruppe um Oberſaxen und Ilanz (am Vorderrhein), andere am Septimer (Avers) und Splügen, ferner um Schuls und Taraſp (im Engadin).

Weiterhin die Sprachinſeln an der italieniſchen Grenze, die wir hier in erſter Linie berückſichtigen wollen.

II. Die Sprachinseln in Südtirol.

Der Nonsberg, Truden und Altrei.

In die unvergleichlich schöne Talweitung von Bozen grüßt auf der Südwestseite der blaue Höhenkamm des Mendelpasses hernieder, ein beliebter Ausflugsort, neuestens durch eine kühne Drahtseilbahn bequem zugänglich gemacht. Vom Mendelpasse aus eröffnet sich der Blick auf das grüne, von schluchtartigen Tälern durchzogene Plateau des Nonsberges (Val di Non), und in weiterer Ferne auf die Höhen des Sulzberges (Val di Sole). Hauptort des ersteren ist Cles, des letzteren Malé. Beide Gebiete sind von ihrer Umgebung ziemlich abgeschlossen; von Norden her führt ein Weg aus dem Etschtale über den Gampenpaß an der aussichtsreichen Laugenspitze vorüber nach Frauenwald (Senale) und St. Felix, und ein anderer aus dem Ultental und dem durch Bismarcks Ferienidylle bekannten Mitterbad nach Proveis und Laurein. Von Osten her gelangt man von Bozen über den Mendelpaß nach Fondo und dem Nonsberg; im Süden von S. Michele aus auf fahrbarer Straße nach Cles, Fondo und Malé; von Westen her aus Val Camonica und dem Veltlin über den Tonalepaß in den Sulzberg. Manche halten den Nonsberg für eine der schönsten Landschaften Südtirols; andere heben dessen militärische Bedeutung für den Besitz und die Verteidigung Südtirols hervor. Der frühere österreichische Kriegsminister von Khuen soll den Ausspruch getan haben: „Wer den Kopf des Nonsberges hat, hat den ganzen Nonsberg, und wer den Nonsberg hat, hat das ganze Tirol da unten."

Wer zum erstenmal Nonsberger trifft, z. B. auf der Mendel, wird einigermaßen erstaunt sein über die eigentümliche Mundart derselben, die ihm wie ein Gemisch von Italienisch und Französisch vorkommt. Er hört da beispielsweise aut (altus, hoch), auter (alter, ein anderer), chiaud (calidus, warm), chiaura (capra, Ziege), ochjel, occli (oculus, Auge), véchjel, vecla (vetulus, alt), nöf (novem, neun), glesia (ecclesia, Kirche) planser (plangere, weinen), clamar (clamare, rufen) usw.[1]) Man rechnet diesen Nonsberger Dialekt zur ladinischen Sprache und zwar zur zentralen Sektion derselben. Seit 100 Jahren haben verschiedene Nonsberger ihre heimatliche Sprache in Poesie und Prosa zur Anwendung gebracht. Die Nonsberger gelten als ein kluges Völklein, doch sollen ihnen die Sulzberger an Pfiffigkeit noch überlegen sein,

[1]) Schneller, Südtirolische Landschaften, Innsbruck 1899, 1, 66.

weshalb die übrigen Welschtiroler zu sagen pflegen: „Erst drei Nonsberger machen einen Sulzberger aus, 2½ Sulzberger aber einen †††," und „A Nonensibus et Solandris, libera nos Domine."

Mitten unter der welschen Bevölkerung des Nonsberges hat sich eine deutsche Oase erhalten, bestehend aus den vier Dörfern Frauenwald, St. Felix, Proveis und Laurein. Daneben finden sich zahlreiche Spuren früheren Deutschtums, so deutsche Personen- und Ortsnamen in mehr oder weniger verwelschter Form, deutsche uralte Acker- und Feldgeräte usf. In Tret z. B. war das Deutschtum noch vor wenigen Jahrzehnten lebendig. Auch ist der Nonsberg (so in Laurein) voll von Erinnerungen an die alte deutsche Heldensage. Im Eggenlied erscheint er als beliebter Aufenthaltsort der Goten. Der Kirchturm zu Proveis, ein alter Wartturm, soll, wie der ihm ähnliche zu Hospental am Gotthard, von den Goten erbaut sein. Es halten deshalb manche[1]) die Deutschen des Nonsberges für Goten, andere für Sachsen, wieder andere für Hessen.[2]) Als Hessen gelten ja auch vielfach die Bewohner des Eggentales (bei Bozen) und der Anhöhen des Etschtales von Bozen bis Auer; der mächtige Ausläufer des Mendelrückens, der Monte Roën, trägt, so nimmt man an, seinen Namen nach der mitteldeutschen Rhön.

Als sicher gilt, daß die deutschen Nonsberger von Norden her kamen, aus dem Etsch- und Ulten-Tale über den Gampenpaß; im besonderen sollen die Bewohner von Proveis und Laurein als deutsche Bergknappen aus dem Ultental gekommen sein, womit auch ihr Dialekt übereinstimmt. Die Deutschen in Frauenwald und S. Felix scheinen von diesen etwas verschieden zu sein.

Das Deutschtum in diesen vier Dörfern war lange Zeit, schon wegen der Abdachung gegen den Nonsberg, schwer bedroht, kann aber jetzt als gesichert gelten. Unter den wenigen Dörfern des Trentino, in welchen der Volksschulunterricht nicht in italienischer, sondern in deutscher Sprache erteilt wird, zählt Brentari in seinem Führer durch das Trentino[3]) auch Lauregno (Laurein), Proves, S. Felice und Senale in Val di Non auf. Als der Regenerator des deutschen Nonsberges ist der Kurat Franz Xaver Mitterer von Proveis zu betrachten, in Laurein geboren; seiner sozialen Wirksamkeit verdankt eine staatliche Fachschule für Spitzenklöppelei und Korbflechterei in Proveis und in Cles ihr Entstehen, seinem religiösen Eifer eine neue gotische Kirche zu Proveis. Nach den Ergebnissen der Volkszählung von 1890 bezw. 1900 hatten die einzelnen deutschen Gemeinden folgende Bevölkerungszahl: Proveis 516 Ein-

[1]) Z. B. Neumann, Die deutsche Sprachgrenze in den Alpen, Heidelberg 1885, 21.
[2]) Ritter in der Dresdener Zeitung, 1902, n. 218. „Herbsttage auf der Mendel."
[3]) Guida del Trentino, Bassano 1900, 22.

wohner (1900: 377), 497 Deutsche, 19 Italiener; Laurein 516 (504), darunter 3 Italiener; St. Felix 337 (278), 8 Italiener; Unsere liebe Frau im Walde 310 (303), 1 Italiener.

Wie die gemachten Funde bezeugen, sind in Nonsberg drei oder vier Bevölkerungsschichten über einander anzunehmen: zuerst eine etruskische oder altitalische, eine gallische oder keltische, eine römische, und dann eine mit germanischen Elementen vermischte ladinische. Die germanischen „Barbaren" sollen im frühen Mittelalter namentlich auf dem Lande ziemlich zahlreich gewesen sein, aber als die minder gebildete Volksklasse allmählich ihre heimischen Sitten, ja sogar jede Erinnerung an ihre germanische Nationalität verloren haben.[1])

Die deutschen Volksgenossen aus Deutsch-Oesterreich und dem Deutschen Reiche können als Touristen und Sommergäste — man findet gute Unterkunft — den treu an ihrem deutschen Volkstume festhaltenden Nonsbergern manche Stütze materieller wie ideeller Art sein.

Die beiden deutschen Sprachinseln Truden und Altrei liegen zwischen Etschtal und Fleimsertal (zwischen Auer und Cavalese) und haben bisher ihr Deutschtum gut bewahrt. Truden (Trodena) zählte 1890 501 Einwohner (1900: 566), darunter 476 mit deutscher und 25 mit italienischer Umgangssprache. Altrei (Anterivo) 489 Einwohner (1900: 410), und zwar 428 Deutsche und 61 Italiener.

Das Deutschtum im Etschtale.

Zwischen den Sprachinseln im Nonsberge und im Gebiete des Fleimsertales liegt das Etschtal. Hier wogte seit alter Zeit der Kampf zwischen deutschem und italienischem Elemente. Seit langem befindet sich die Sprachgrenze bei Salurn (zwischen Bozen und Trient), nicht ohne daß bald das Deutsche, bald das Italienische sie überschritten hätte. Die Italiener verfehlen nicht in Erinnerung zu bringen, daß in früheren Zeiten das romanische Element noch viel weiter verbreitet war als heute. Die Grafschaft Bozen und der Vintschgau (Valle Venosta) z. B. seien in nicht allzu ferner Zeit durch die Grafen von Tirol und ihre Nachfolger aus dem Hause Görz und Oesterreich germanisiert worden.[2]) Die Deutschen aber erinnern daran, daß früher im Etschtale unterhalb Salurn Eichholz (Roverè della Luna[3]) und Deutsch-Metz (Mezzo tedesco)

[1]) Schneller, Südtirolische Landschaften, 1, 30, nach dem Altertumsforscher Luigi de Campi von Cles.

[2]) B. Malfatti, J Confini del Principato di Trento im Archivio storico per Trieste, l' Istria ed il Trentino, 1883.

[3]) 1890 zählte man in Eichholz unter 890 Einwohnern 873 Italiener und 5 Deutsche.

noch deutsch waren; daß ein Besucher des Konzils von Trient die Sprachgrenze zwischen Italienisch und Deutsch für seine Zeit bei Avisio (Lavis) an der Mündung des Zimmern-Tales (Val Cembra) angibt,[1]) und auch berichtet, daß man von Vicenza und Verona bis dorthin teils deutsch, teils italienisch spreche. Jetzt aber sind Salurn[2]) und Kurtinig die deutschen, S. Michele und Roverè della Luna (Eichholz) die italienischen Grenzorte.

Oberhalb dieser Sprachgrenze, von Salurn bis Meran, war das Deutschtum im Etschtale stark durch das Welschtum bedroht und ist es zum Teile noch jetzt. Das Tal war bis zur Regulierung der Etsch vielen Ueberschwemmungen ausgesetzt und dadurch sumpfig und ungesund. Die deutschen Bewohner degenerierten infolge dessen rasch und starben aus. Der deutsche Bauer kam auch wirtschaftlich vielfach zurück; seine Lebenshaltung war gelegentlich eine zu kostspielige; die Seidenkultur brachte nur mehr geringe Erträgnisse. An die Stelle des Deutschen trat der zähe und sparsame Welsche aus Welschtirol, dem Nonsberge und Oberitalien, zunächst als Arbeiter auf dem Großgrundbesitz, allmählich auch als kleiner selbständiger Grundbesitzer. Auch die Dienstbotenfrage trug vielfach zur Verwelschung Südtirols bei: die deutschen Dienstboten, welche ihre Forderungen steigerten, wurden durch die billigeren italienischen ersetzt. Schon Beda Weber, der gründliche Kenner Tirols, klagte (1838 und 1840) über die Verwelschung des Gebietes von Bozen gegen Salurn. Auch die Gegend von Bozen bis Meran bekam unverhältnismäßig viel italienische Zuwanderer.

Seitdem hat sich, zum Teile durch die Regulierung der Etsch, wieder manches gebessert; zum mindesten ist die Verwelschung zu einem gewissen Stillstande gekommen, wenn auch noch nicht alle Gefahr beseitigt ist, viele deutsche Ortschaften, z. B. Branzoll, Pfatten, Salurn u. a. vielmehr von den Italienern noch heiß umstritten werden, und die Deutschen alle Ursache haben, stets mit Gewehr bei Fuß über ihr nationales Besitztum zu wachen. Die Brennerbahn hat die Straße nach dem deutschen Norden frei gemacht; der Handel Südtirols gravitiert erheblich nach Deutschland, nicht mehr so stark nach Italien, wie dies zur Zeit der österreichischen Herrschaft in Oberitalien der Fall war; die Eisenbahnverwaltung, früher fast ganz italienisch, ist gegenwärtig deutsch und deutschfreundlich. Manche italienische Ansiedler haben sich als Bauern in dem deutschen Etschlande auf die Dauer gegen alle Erwartung nicht halten können oder sind der Germanisierung anheimgefallen, so in Burg-

[1]) Massarelli, De concilio Tridentino Diarium I. (11. Okt. 1545.) Herausg. im Auftrage d. Görresgesellschaft von Merkle in Concil. Trident. t. 1., Frbrg. 1901. p. 286.

[2]) Salurn zählte 1890 unter 1969 Einw. 1056 Deutsche u. 882 Italiener.

ſtall, Gargazon (zwiſchen Meran und Bozen). Die öſterreichiſche Regierung, welcher man früher gelegentlich vorwarf, daß ihre Bureaukratie die Verwelſchung Südtirols begünſtige, arbeitet jetzt, beſonders ſeit 1866, der Italieniſierung deutſchen Gebietes entgegen, ſo namentlich durch deutſche Schulen und Kindergärten. Vielfach aber wird noch geklagt, daß die Kirche das italieniſche Element mehr begünſtige als das deutſche. Die Zugehörigkeit eines großen Teiles des deutſchen Südtirols zum Fürſtbistum Trient mag dem Deutſchtum ebenfalls nicht förderlich ſein. Doch iſt die deutſche Geiſtlichkeit des Etſchtales einſichtig genug, um zu ſehen, daß ſich die welſchen Einwanderer vielfach in wirtſchaftlicher wie religiöſer Beziehung als wenig konſervativ erweiſen und durchaus nicht immer einen erwünſchten Zuwachs für eine Gemeinde bilden.

Nach all' dem iſt kein Grund vorhanden zu ernſter Befürchtung, das herrliche Land an der Etſch von Bozen bis Meran und Salurn möchte dem deutſchen Volke verloren gehen. Es iſt eine wahre Perle im Beſitze des deutſchen Stammes; ſeine Schönheit weiteifert mit den klaſſiſchen griechiſchen Landſchaften.

An den Talhängen der Etſch hat ſich das Deutſchtum ohnehin beſſer erhalten, ſo im Burggrafenamte (Meran, Mais, Algund, Paſſeier) und im Sarntale (bei Bozen), dann im Eggentale. Ludwig Steub und Felix Dahn halten die hochgewachſenen ſtolzen Bauern mit den glänzenden blauen Augen, die prächtigen Frauengeſtalten voll ernſter Schönheit in dieſen Tälern für Nachkommen jener Goten, die einſt Theodorich von Verona hereinſchickte, um die rhätiſchen Päſſe gegen die anſtürmenden nordiſchen Barbaren zu ſichern. Noch im 12. Jahrhundert werden von einem Schriftſteller die Meraner geradezu Goten genannt. Goſſenſaß bei Sterzing, das Gloggenſachſen der deutſchen Heldenſage, wird als „Sitz der Goten" gedeutet. Bis zur Gegenwart hat ſich im deutſchen Etſchtale der alte Sagenkreis von Dietrich von Bern, von König Laurin und ſeinem Roſengarten lebendig erhalten; ſpäter, bei Unterſuchung des Urſprunges der deutſchen Sporaden in Oberitalien, werden wir auf dieſe Gotentheorie zurückkommen.

Auch das untere Etſchtal von Salurn abwärts war früher ſtark mit deutſchem Elemente durchſetzt. So vor allem die Stadt Trient ſelber. Dort gab es noch im 18. Jahrhundert deutſche Zünfte der Tiſchler, Sattler, Schneider und Bäcker. Der Adel führte vielfach deutſche Prädikate.[1]) Um 1500 dürfte ein Viertel der Bevölkerung deutſch geweſen ſein.[2]) Trient wurde im 16. Jahrhundert deshalb zum Sitze

[1]) Schneller, Deutſche und Romanen in Südtirol und Venetien. (Petermanns Mitteilungen, 23. Band 1877.)

[2]) Patigler, Die deutſchen Sprachinſeln in Wälſchtirol, Budweis 1886, 5 f.

des Konzils gewählt, weil es ebenso deutsch wie italienisch war, sentina Italorum et Germanorum. wie der Ausdruck lautete. Der Augsburger Dominikaner Felix Faber, der 1483 von Trient durch Valsugana nach Italien reiste, berichtet in seinem Evagatorium in terrae sanctae peregrinationem,[1]) in Trient herrsche beständiger Streit zwischen den Welschen, welche die Oberstadt, und den Deutschen, welche die Unterstadt besäßen, doch seien die Deutschen die Bürger und Lenker der Stadt. Der Trientiner Geschichtschreiber Mariani im 17. Jahrhundert berichtet, daß in Trient sehr viel deutsch gesprochen werde, und daß von 500 Studenten über die Hälfte deutsch seien. Auch ist das älteste Gesetzbuch von Trient aus dem Jahre 1386 im besten Mittelhochdeutsch abgefaßt, während kein solches in italienischer oder lateinischer Sprache aus jener oder früherer Zeit vorliegt.[2]) Inzwischen haben sich die nationalen Verhältnisse zu Trient freilich sehr geändert, wenn man der Volkszählung von 1900 glauben darf: darnach gab es unter 24 868 Einwohnern Trients 20 979 Italiener, 2049 Deutsche, 445 „andere", und 1395 Staatsfremde.

Auch unterhalb Trient war das Deutschtum einst zahlreicher vertreten. In der Talebene von Rovereto saßen, wie deutsche Urkunden des 12. und 13. Jahrhunderts beweisen, im Mittelalter zahlreiche Deutsche; noch im 15. Jahrhundert finden sich im Lagertale (Val Lagarina, d. h. das Etschtal von Rovereto abwärts) deutsche Priester. Der Italiener Baroni gibt in seiner Geschichte von Val Lagarina (1776) zu, daß einst wahrscheinlich im ganzen Tale der Etsch deutsch geredet wurde und erst später durch den Verkehr mit Italien und das Anwachsen der Welschen dies anders ward. Aus der Reiserechnung des Patriarchen Wolfger von Aquileja ersieht man, daß derselbe 1204 auf der Reise von Ala nach Trient in „Nuozdorf" (Nußdorf, nucaretum) das Mittagsmahl einnahm (jetzt Nogaredo unterhalb Trient). Gegen mehrere Bewohner aus der Umgebung von Mori fand 845 zu Trient eine Gerichtsverhandlung statt wegen einer Klage des Abtes Audibert von S. Maria in Organo zu Verona, welchem Kloster dieselben bestimmte Dienstleistungen verweigerten. Dabei erscheinen als Richter, Angeklagte und Zeugen zahlreiche Teutisci oder Langobarden, wie Hagilo, Launulf, Fritari, Starchfried, Regimpald, Autopert, Yihso, Andelpert, Gundald, Brunar, Gisempert, Grimwald u. a.[3]) 1185 treffen wir zu Mori einen Pfarrer Rambaldus, 1490 verzichtet in dem herrlich bei Riva gelegenen

[1]) Hrsg. v. Haßler im 2.—4. Bd. d. Biblioth. d. liter. Ver. in Stuttgart.

[2]) Nabert, Die Bedrängnis des Deutschtums in Oesterreich-Ungarn, Stuttgart 1894, 26.

[3]) Schneller, Südtirolische Landschaften 2, 336.

Tenno (Thenn) der Pfarrer Johann von Hausen freiwillig auf seine Stelle zu gunsten des Freisinger Klerikers Jakob Aschenburger. Bis zur Reformation haben sich die Deutschen Südtirols ihre Priester häufig aus Deutschland kommen lassen, sich aber infolge der Reformation gegen Deutschland abgeschlossen, ein großer Nachteil für das Deutschtum daselbst. Dazu wanderten unter der venezianischen Herrschaft (seit 1416) viele Venezianer in das jetzige welsche Südtirol ein, so nach Riva, Rovereto und Valsugana.

Nichtsdestoweniger trifft man hier auch jetzt noch genug Typen unter dem Volke, die nicht romanisch, sondern germanisch scheinen; so auch am Gardasee; der Monte Baldo, das herrliche Wahrzeichen Welschtirols, soll seinen Namen von „Wald" haben, nach cimbrischem (Dialekt der 7 und 13 Gemeinden) Gebrauche „Bald" geschrieben;[1]) in dem Ledrotale (bei Riva, an dessen Ausgang der berühmte Ponalefall ist) finden sich Ortsnamen wie Locca = Lache, Enguiso = Engwiese, Lenzumo = Lenkum; Malcesine (am Gardasee) wird von Malstätte abgeleitet; in Bretonico (am Monte Baldo) findet sich die Familie Baisi (Weiß). Ja sogar in dem weinberühmten Valpolicella bei Domegliara vor den Toren Veronas lassen sich für frühere Zeiten deutsche Elemente nachweisen.

Fragt man nach der Herkunft der Deutschen im Etschtale, so ist zu antworten, daß die frühere rhäto-romanische Bevölkerung während und nach der Völkerwanderung durch germanische Stämme, insbesondere die Bayern, Alemannen und Langobarden, in die Seitentäler zurückgedrängt wurde, wo sie noch jetzt als Ladiner sich erhalten haben, während ihre ursprünglichen Sitze durch die eingedrungenen Germanen eingenommen wurden. Inwieweit an der Zusammensetzung des Tiroler Volkes etwa die Cimbern, Sueven, Burgunden, Vandalen, Hunnen, Rugier, Heruler, Ostgoten usw. beteiligt sind, kann hier nicht näher untersucht werden. Sicher ist, daß im 6. Jahrhundert die Bajuwaren (Bayern) durch das untere Inntal über den Brenner in das Eisack- und Pustertal einwanderten, und im Etschtale von Bozen südwärts bis Deutsch-Metz, und nordwärts bis Meran, und im Vintschgau bis Spondinig vordrangen. Fast zur nämlichen Zeit kamen die Langobarden von Italien durch das Etschtal herauf und errichteten 569 ihr Herzogtum Trient mit der Nordgrenze bei Mezzo-Lombardo. Die Herrschaft über Bozen und Meran scheint im 6. und 7. Jahrhundert längere Zeit zwischen Bajuwaren und Langobarden hin- und hergeschwankt zu haben.

[1]) Schneller allerdings will den Namen von Baldo resp. Paldo, einem altdeutschen Personen- resp. Schloßnamen (bei Mori) ableiten.

Auf Grund anthropologischer Studien gibt Tappeiner[1]) folgende Zusammensetzung des Tiroler Volkes an (die freilich nicht unwidersprochen ist):

1. Das Tiroler Volk ist aus Rhäto-Romanen und Germanen zusammengewachsen.

2. Die Rhäto-Romanen sind Rhätier mit verhältnismäßig nicht zahlreichen römischen Kolonisten vermischt.

3. Die Ladiner sind reine Rhätier mit keiner oder minimaler römischer Beimischung, welche aber die romanische Sprache angenommen und bis in die Gegenwart bewahrt haben.

4. Bei den Deutsch-Tirolern ist der rhäto-romanische Anteil viel größer als der germanische.

5. Bei den Welsch-Tirolern ist umgekehrt der rhäto-romanische Anteil geringer, und dafür der germanische größer.

6. Die Germanen im Unter-Inntal, Wipp-, Eisack-, West- und Ost-Pustertal, Etschtal von Welsch-Metz bis Spondinig sind Bajuwaren.

7. Die Germanen in Ober-Inntal, Lechtal und dem oberen Vintschgau bis Spondinig herunter sind Alemannen.

8. Die Germanen im Sarntal und Hafling sind wahrscheinlich Ostgoten.

9. Die Germanen von Welsch-Tirol (Fleimstal, Valsugana, Nonsberg, Sulzberg, Judicarien, unteres Etschtal von Mezzo-Lombardo abwärts) sind gemischt aus Langobarden, Alemannen, Franken, Rugiern und Herulern.

10. Von wendisch-slavischen Resten findet die Anthropologie in Tirol resp. Ost-Pustertal keine Spuren mehr.

11. Die Bewohner der Sette Comuni sind ebenso wie die (welschen) Valsuganer Rhäto-Romanen mit viel Langobarden und Alemannen versetzt.[2])

Tirol ist unter drei Nationalitäten geteilt: Deutsche, Ladiner und Italiener. Die letzte Volkszählung von 1900 führt die Ladiner unter den Italienern auf und gibt für Tirol (ohne Vorarlberg) folgende Zahlen an: Deutsche 460840, Italiener 368021, „andere" 2127, Staatsfremde 21724, zusammen 852712. (Die Volkszählung von 1869 ergab 341000 Italiener und 6000 Ladiner, letztere in den gesonderten Bezirken Ampezzo und Buchenstein.)

---

[1]) Studien zur Anthropologie Tirols und der sette Comuni, Innsbruck 1883, S. 59.

[2]) Gerade diese Aufstellung ist bestritten; das Vorhandensein eines stärkeren rhäto-romanischen Grundstockes in den Sette Comuni ist schon durch die Beschaffenheit des dortigen Dialektes ausgeschlossen.

Die durch die Germanen verdrängten Rhäto-Romanen haben in den Seitentälern als Ladiner ihr Volkstum samt Sprache erhalten. Sie bewohnen die Täler von Gröden (östlich von Waidbruck an der Brennerbahn), Enneberg und Abtei (südlich von Bruneck im Pustertal), Ampezzo, Buchenstein, Fassa, Fleims, und Cembra (in den Südtiroler Dolomiten). Zu den Ladinern werden auch noch gerechnet die Bezirke von Agordo, Cadore und Comelico in Oberitalien. Die ladinischen Dialekte in diesen romanischen Tälern sind unter sich, und noch mehr vom Italienischen verschieden, und gehören samt den romanischen Mundarten in Friaul und in Graubünden zum sogenannten mittelromanischen Kreise. Es finden sich darin zahlreiche deutsche Wörter älteren wie neueren Ursprunges.

Früher hatte das romanische Element eine viel größere Verbreitung wie jetzt, herrschte in den Nordalpen überall vor und erstreckte sich vielfach weit über die Vorberge in die Ebene hinaus.[1]) Im 11. Jahrhundert finden sich Spuren romanischen Wesens noch in der Gegend von Ebersberg bei München, im 9. Jahrhundert sogar noch in Regensburg; zur Karolingerzeit war die Gegend von Salzburg noch stark mit Romanen versetzt, herrschte das Romanische noch im Attergau, hatten die zahlreichen Orte in Oberbayern, die auf „walchen" (wälsch) endigen, die romanische Sprache noch nicht oder noch nicht lange aufgegeben; zwischen Jenbach und Innsbruck hielt sich die romanische Mundart bis ins 13. Jahrhundert; Nauders war noch im 16. Jahrhundert zweisprachig; im Rheingebiete erstreckte sich das Romanische im 10. Jahrhundert noch bis St. Gallen, in Vorarlberg war noch im 9. Jahrhundert das Verhältnis von Deutschen und Romanen wie 1 : 1. Es ist kaum zu viel gesagt, bemerkt Schiber (a. a. O.), daß zur Zeit der Karolinger ein Romane von den Quellen der Isonta (Salzach) an den Alpen entlang, oder wieder die passenden Täler aufsuchend, bis zur Stätte des alten Aventicum (Westschweiz) hätte gehen können, ohne eine andere Mundart gebrauchen zu müssen, als seine heimatliche romanische. Das Vintschgau wurde, wie bereits angedeutet, erst im 16., teilweise sogar erst im 18. Jahrhundert vollständig germanisiert. In den Bezirken von Naudersberg, Glurns, Mals, Matsch und Marienberg war noch im Anfange des 17. Jahrhunderts die lingua romancia vorherrschend.

Die Ladiner im Tale von Gröden und Enneberg sind jetzt überwiegend deutschem Einflusse ausgesetzt; die deutsche Sprache gewinnt dort allmählich an Boden. Der zunehmende Fremdenverkehr und die stärker

[1]) Schiber, Das Deutschtum im Süden der Alpen, Zeitschrift d. deutsch-österr. Alpenver. 1902, S. 41 f.

werdenden Handelsbeziehungen zwingen zur Erlernung und zum Gebrauche des Deutschen. Die Schulen von St. Ulrich, Pufels, St. Christina und Wolkenstein haben jetzt fast ausschließlich deutschen Unterricht. Die Kirche bevorzugt zwar bis jetzt die italienische Sprache, wird aber mit der Zeit auch dem Deutschen Zugeständnisse machen müssen. Dagegen wird kein Einsichtiger unter den Deutschen verlangen, daß man dem altehrwürdigen, merkwürdigen ladinischen Idiome irgendwie feindselig gegenübertrete. Diese interessanten Reste sind ebenso zu schonen wie die deutschen Ueberbleibsel in Oberitalien. Die Italiener von Trient freilich wollen durch alle Mittel, insbesondere auch durch Eisenbahnen nicht nur das Noce-Gebiet (Nonsberg und Sulzberg), sondern auch das Avisio-Gebiet (Cembra-, Fleimser- und Fassa-Tal) — wo übrigens früher das deutsche Element ebenfalls verbreitet war, z. B. bei Gries, nähere Daten darüber fehlen aber noch —, an sich ziehen und italienisieren. Bozen aber wird sich den alten Verkehr mit den Fleimsern und Fassanern nicht entziehen lassen. Ohnehin hat Fassa einst nicht zu Trient, sondern zu Brixen gehört. Bei den Buchensteinern (Val Livinalongo) ist ebenfalls nichts von allzu großer Sympathie für die Italiener zu bemerken. Es scheint beinahe der geschichtlichen Entwickelung hier in Südtirol wie auch anderwärts die Tendenz innezuwohnen, gelegentlich das deutsche Element mit dem romanischen und das romanische mit dem Deutschtum zu amalgamieren oder zu kreuzen.

Das Fersental.

Von Pergine (bei Trient) erstreckt sich in nordöstlicher Richtung das Fersental. Die (eigentlich der) Fersina ist ein wilder Gebirgsbach und ergießt sich unterhalb Trient in die Etsch. Das linke Ufer ist von oberhalb Pergine an bis zum Talabschlusse noch deutsch, während das rechte Ufer italienisch wurde. Von Trient führte mich die Valsugana-Bahn die herrlichen Höhen hinauf, die Trient umgeben. In Pergine (oder Persen, wie das Volk sagt) verließ ich die Bahn und fuhr zu Wagen nach Canezza (Gan Etsch), einem echt italienisch aussehenden Dorfe. In Pergine hatte mich das Gasthaus ai Canopi, „Zu den Knappen", an den früheren Bergbau des Fersentales erinnert. Es war April und der Frühling eben im Einzuge. Die Roßkastanien öffneten ihre Blüten-Kandelaber; lila- und weißfarbener Safran (Krokus) schmückte die Wiesen, grüne Erlen den Bachrand. In Canezza nahm ich ein Maultier, um die Höhe hinaufzureiten, auf welcher die deutsche Oase liegt. Bald war Frassilongo (Gereut) erreicht; Schulkinder grüßten artig mit einem „Grüß Gott!"

Die ziemlich beschreidenen Bauernhäuser tragen deutsch-tiroler Gepräge. Zahlreiche stattliche Wallnußbäume zieren die Höfe.

Den Berghang entlang ging es mit mäßiger Steigung nach Fierozzo S. Francesco (Floruz S. Franz oder Außer-Berg, von manchen auch Vierhof genannt), wo ich beim Herrn Kuraten freundliche Aufnahme fand. Die Häuser oder vielmehr Hütten machen einen ziemlich armseligen Eindruck. Sie sind meistens aus rohen Steinen gebaut und zweistöckig. Stall und Scheune nehmen den größten Teil des Hauses ein; für die Menschen dient die Küche als Salon und Wohnzimmer, gelegentlich auch als Schlafzimmer. Der Kamin fehlt fast durchgängig, der Rauch zieht durch Türe und Fenster ab, die Räumlichkeiten sehen deshalb rauchig und geschwärzt aus. Den primitiven Wohnungen entspricht die einfache Lebensweise. Polenta (Maismehl) und Milch sind die Hauptnahrungsmittel. Ebenso einfach ist die Kleidung: selbstfabrizierte rauhe Stoffe aus Wolle oder Leinwand, keine charakteristische Landestracht.

Von Fierozzo S. Francesco unternahm ich einen Gang nach dem weiter zurückliegenden Fierozzo S. Felice (Floruz S. Felix oder Mitter- und Innerberg). Wie Schwalbennester hingen drüben die einzelnen italienischen Ortschaften S. Orsola (Eichberg), Malà, Vierago. Die Entfernung in der Luftlinie ist klein, aber das tiefe, schluchtartige Tal der Fersina bildet eine schwer zu überschreitende Grenzscheide. Talabwärts sieht das Auge die schönen blauen Berge um Pergine und an der italienischen Grenze. Der Weg nach S. Felice führte über eine große Lahn, d. h. Rutschung des Berges, die immer noch nicht zur Ruhe gekommen und nicht ungefährlich ist. In S. Felice besichtigten wir die neue Pfarrkirche; die Reste der alten stehen weiter oben einsam am Berge. Aus ihr stammen alte gotische Schnitzereien in der neuen Kirche. Beim Kuraten, Lehrer und Wirt fanden wir freundliche Aufnahme und belehrende deutsche Unterhaltung.

Von hier ging ich in Begleitung des Herrn Kuraten von S. Felice nach dem großen, wohlhabenden deutschen Dorfe Palai (Palù) am Ende des Tales. Der Weg führte zuerst hinab zur Fersina und dann steil zum Dorfe hinauf. Die Häuser hatten wieder Tiroler Typus, nur gab das Fehlen des Kamins und das gelegentlich enge Zusammengebautsein dem Ganzen einen fremdartigen, südlichen Anstrich. In Palai waren wir beim Herrn Kuraten zu Gaste, besichtigten die stolz auf der Höhe stehende Kirche und einen Teil des zerstreut liegenden Dorfes. Am Abend kehrten wir nach S. Felice heim, wo ich den biederen Fersentaler wieder traf, mit dem ich im vorausgegangenen Jahre von Trient nach Ala fuhr und der die erste Quelle meiner Kenntnis vom Fersentale wurde.

Bei meiner Rückkehr aus dem Fersental nahm ich den Weg über die rechte (italienische) Talseite. Ein junger deutscher Fersentaler begleitete mich; er hatte für diesen Anlaß die sonst üblichen Holzschuhe (Kospen oder Dalmedre) mit Lederschuhen vertauscht. Wir mußten zunächst den steilen Hang zur Fersina hinabklettern und auf der anderen Seite wieder hinaufsteigen. Mit einem Schlage war hier die Vegetation eine reichere, südlichere. Rebenpflanzungen erschienen, wenn auch in bescheidenem Umfange, ebenso Maulbeerbäume. Malà, das erste Dörflein, machte einen vollständig italienischen Eindruck. Hier ist die Sonnenseite des Tales, während drüben der deutsche Anteil mehr im Schatten liegt und mit seinen dunkeln Fichten, Lärchen und Laubwaldungen einen fast nordischen Anblick bietet. In Vierago (deutsch Vierach) wurde kurze Rast genommen. Noch einmal schaute ich auf das im Frühlingssonnenschein erglänzende Tal zurück, dann stieg ich in die grüne, üppige Niederung von Pergine herab. Damit war mein Besuch des Fersentales für diesmal abgeschlossen. Mit Ausnahme von Roveda (Eichleit, oberhalb Gereut) hatte ich den deutschen Teil so ziemlich gesehen.

Pergine liegt 482 m hoch, Canezza 596 m, Gereut 650 m, Fierozzo S. Francesco 980 m, Fierozzo S. Felice 1122 m und Palai 1403 m. Das Tal ist von Pergine an gerechnet etwa 15 km (4 Stunden) lang. In den 5 deutschen Dörfern wurden 1890 zusammen gegen 1600 Einwohner mit deutscher Umgangssprache und gegen 300 mit italienischer gezählt.[1]) Die Sprache der Kirche und der Behörden war bisher aber großenteils italienisch. Dagegen bestehen jetzt überall deutsche Schulen, zum Teile mit Unterstützung des deutschen Schulvereins. Deshalb wird sich die deutsche Sprache hier erhalten, zumal viele Fersentaler aus ganzem Herzen der deutschen Sache zugetan sind und auch recht gut einsehen, daß ihnen das Deutsche bei ihrem späteren Fortkommen sehr nützlich ist. Selbstverständlich kann man auch das Italienische nicht entbehren, schon wegen der welschen Umgebung.

Der eigentümliche bajuwarisch-tirolerische Dialekt des Tales hat mannigfachen italienischen Einfluß erlitten, am wenigsten in Palai, dessen Deutsch als das beste im Tale gilt. Eine Vorstellung von dieser Mundart kann folgendes Zwiegespräch zwischen einem Touristen und einem Fersentaler geben.[2]) Der Fersentaler Bauer: „Buon giorno!" Der Tourist antwortet mit „Guten Tag!" Der Bauer: „Ah, schau, a Daitscher!" „So, Ihr könnt auch deutsch! Von wo seid Ihr?" „I Hear, bi va S. Felice." „Ist's weit nach Gereut?" „Oh niat, niat, 's is net

[1]) Baß, Deutsche Sprachinseln in Südtirol und Oberitalien, Leipzig 1901, S. 32 f.
[2]) Pock, Deutsche Sprachinseln in Welschtirol. „Tourist", Wien 1885.

weit net, furché a holb Stund, ma an guat'n We' woll hot's." „So iſt der Weg immer ſo ſchön wie hier?" „Jo, i tat moanen, er is do hanan ſchier ſcheaner, wos af de Glarn (= Ferſinabach). Er muaß wiſſ'n, der doi We' is gonz naier gamocht, noch de Inondazion." „Das iſt ſchön. Ihr, mein lieber Mann, ſprecht ja ganz gut deutſch. Sind auch andere Dörfer im Tale, in welchen man Deutſch ſpricht? Wo iſt eigentlich Fierozzo?" „Wiar hoaß'ns Vlarotz, ma 's hot'r zwoa Vlarotz, 's innere on's außere; 's innere hoaßt ma a S. Felice, on Außerberg S. Francesco. Süſt (ſonſt) hot's no Palei on Dachleit oder Roveda, wia's da Welſche hoaßn, wo ma klofft (ſpricht) a körl (Körnlein, ein wenig) Daitſch; 's beſt Daitſch kennen ob'r de Paleier kloff'n, de ſeln (dieſelben) woll kennen's. Will Er hanin gian af Palei?" uſw.

Zu Fraſſilongo ſingen die Arbeiter, während ſie Reifen aus Birkenholz für Fäſſer herrichten, folgende canzonetta móchena[1]):

Dos is kurz und dos is long,
U' dos is de Snizelponk (Schnitzbank).
Kurz und long, Snizelponk,
Uih! de zene (ſchöne) Snizelponk!

Dos is krum und dos is grod,
Und dos is de Korrenrod.
Krum und grod, Korrenrod,
Uih! de zene Korrenrod!

Man nennt die Deutſchen des Ferſentales gewöhnlich Móccheni (Mócheni) oder Móggeni, das Tal Valle bei Móccheni und ihre Sprache il mócchen. Dieſer Name wird verſchieden abgeleitet. Gewöhnlich[2]) ſagt man, die Deutſch-Ferſentaler wendeten wegen der Armut ihres Dialekts das Wort „machen", ausgeſprochen „mochen", recht häufig an und würden deshalb von den Nachbarn ſcherzweiſe „Móccheni" geheißen, ähnlich wie die Bewohner von S. Sebaſtian wegen des häufigen Ausdrucks „küt er" = ſagt er (von köden, ſagen) „Küter" genannt werden. Andere dagegen[3]) meinen, Móccheni bedeute nichts anderes als „Arbeiter" (von dem Zeitwort machen, mochen). Vielleicht haben die Bergknappen ihre Arbeit im Gegenſatz zur Feldarbeit als machen (mochen) bezeichnet.[4]) Schneller[5]) aber vermutet, es ſei von Moch = Mach, einem Perſonennamen, abzuleiten (ähnlich allenfalls wie Meckenheim, Meckental).

Ueber den Urſprung der deutſchen Bevölkerung des Ferſentals beſtehen verſchiedene Meinungen. Die gewöhnliche Annahme iſt, daß die Móccheni als Koloniſten und Bergleute (Canopi, Knappen) nach dem zehnten Jahrhundert von Feudalherren berufen wurden, um die Wälder

[1]) Brentari, Guida del Trentino. Unter Belaſſung der italieniſchen Schreibweiſe.

[2]) So auch G. A. Gramatica, Escursioni nella valle del Fersina. Rovereto 1886.

[3]) Z. B. Bonato, auch Bottéa (Cronaca di Folgaria reſp. Memorie di Pergine e del Perginese, Trento 1860).

[4]) Patigler, Die deutſchen Sprachinſeln, S. 7.

[5]) Südtiroliſche Landſchaften, 1, 145.

zu lichten, Kohlen zu brennen und in den Bergwerken zu arbeiten.[1]) Galanti dagegen betrachtet die deutschen Fersentaler, wie die übrigen deutschen Reste in Oberitalien, als viel älter. Seit der Völkerwanderung hätten sich in Italien mehr oder weniger kompakte Kerne von deutscher resp. germanischer Bevölkerung erhalten, welche später Zuwachs bekamen durch verschiedene Einwanderungen deutscher Kolonisten, Bergleute, Kaufleute, Dynasten und Abenteurer. Diese späteren Einwanderungen hätten den gegenwärtigen Zustand der deutschen Mundarten jener Sprachinseln bedingt.[2]) Diese Ansicht ist sehr annehmbar, wird sich aber für die Zeit der Völkerwanderung kaum exakt beweisen lassen. Die Bewohner von Palai sollen durch die Herren von Caldonazzo als Kolonisten angesiedelt worden sein;[3]) ihre Aussprache des Möcheni-Dialekts ist eine merklich andere wie diejenige der übrigen deutschen Fersentaler und soll an das Deutsche in Böhmen erinnern. Manche halten sie deshalb nicht für Möcheni und beschränken diese Bezeichnung auf die Bewohner von Gereut (Frassilongo), Eichleit (Roveda) und Fierozzo.[4]) Eine Ortssage in Palai will, daß die Palaier vor 500 Jahren aus Klausen am Eisack eingewandert seien.[5]) Von Fierozzo aus, also von Norden her, sei dann Frassilongo (fraxinus, Esche) und Rovéda (robur, Eiche) besiedelt worden. Diese Namen seien die ursprünglichen romanischen, die Bezeichnungen Gereut und Eichleit dagegen seien spätere Uebersetzungen durch die Einwanderer oder durch die bei den Italienern wenig beliebten Pangermanisti (Alldeutschen). Tecini aber, Dekan von Pergine, vertrat die Anschauung, die Bevölkerung des Gebietes von Pergine, also auch des Fersentales, sei viel älterer Herkunft.[6]) Aehnlich auch Graf Giovanelli, Bürgermeister von Trient, welcher die Fersentaler wie die Bewohner der 7 und 13 Gemeinden von jenen Alemannen abstammen läßt,[7]) welche der Ostgoten-König Theodorich nach der Schlacht von Zülpich 496 in den Bergen ansiedelte.[8]) Der Nachfolger Tecinis, Dekan Bottéa,[9]) aber behauptet, wie bereits erwähnt, die Möcheni stammten von den deutschen Ansiedlern her, die im 11. und 12. Jahrhundert von

---

[1]) So A. Perini (Statistica del Trentino, Trento 1852), Bottéa (Cronaca di Folgaria), Malfatti (Degli idiomi parlati nel Trentino. Estr. d. giorn. di Filologia romana, n. 2 und in der Etnografia trentina Archiv. stor. per Trieste etc., 1881).

[2]) I Tedeschi sul versante meridionale delle Alpi. Roma 1885, p. 146 sq.

[3]) Schneller, Südtirol. Landschaften, 1, 147. — [4]) Z. B. Gramatica, a. a. O.

[5]) Baß, Deutsche Sprachinseln, S. 32.

[6]) Tecini, Dissertazione intorno alle popolazioni alpine tedesche del Tirolo meridionale e dello stato Veneto, Trento 1860.

[7]) Giovanelli, Dell' origine dei 7 e 13 Comuni etc., Trento 1826.

[8]) H. Leck, Deutsche Sprachinseln, Stuttgart 1884.

[9]) Memorie di Pergine e del Perginese.

den Feudalherren auf Schloß Pergine, besonders den Bischöfen von Trient, aus dem Inntale, Salzburg und Steiermark herbeigerufen wurden als Holzfäller, Kohlenbrenner und Bergleute. Gegen diese Behauptung wendete sich 1881 Professor Benvenuti in Trient,[1]) und suchte zu zeigen, daß die erste deutsche Bevölkerung des Fersentals auf viel ältere Zeiten zurückreiche als auf die Ansiedelungen im 10. und 11. resp. 12. Jahrhundert. Auf höheres Alter dieser deutschen Oase deutet beispielsweise auch folgende Tatsache hin. 1166 verbündeten sich die deutschen Fersentaler (mit Ausnahme derer von Palai und Fierozzo) im Kloster „Wald" samt vielen Leuten aus Valsugana mit den Vicentinern gegen ihren Feudalherrn Gundibald und verlangten, man solle sie, wie früher seit Jahrhunderten, nach salischem und langobardischem Rechte leben lassen.

Am Eingange des Tales auf dem linken Fersina-Ufer liegen zwei Dörfer, die früher ebenfalls deutsch waren, jetzt aber größtenteils verwelscht sind, nämlich Vignola (Walzurg) und Falesina (Falisn). In Vignola führen die Gehöfte und teilweise noch die Bewohner deutsche Namen, wie Brunner, Ebner, Egger ꝛc. Noch der Sprachforscher Schmeller fand Deutschsprechende aus Vignola.[2]) Zwischen Vignola und Falesina liegen die Alpen Frischbrunn, Hungerbrunn, Reitelbrunn, Kreisweg. In Falesina finden sich die Hofnamen Hosler, Hunawald, Kaul, Link, Motter, Pinziger, Pücher und Tholer (= Thaler).[3]) Verwelscht ist auch Zivignago (Siebenach). Der wilde Fersenbach hat das Tal beinahe unpassierbar gemacht infolge häufiger Ueberschwemmungen, Schuttanhäufungen usw. Dadurch wurde das rechte Ufer von dem deutschen linken getrennt und der Verwelschung anheimgegeben. Die Italiener freilich[4]) halten daran fest, daß die Bewohner von Canezza, Portolo, Viarago, Malà, S. Orsola, welche seit 1166 die reiche Gastaldia (Bezirk) di Viarago bildeten, immer italienisch waren. Die Namen Vierach für Viarago, Pfortel für Portolo, Canetsch für Canezza, Mahlhaus für Malà seien einfach Erfindungen der Germanisatoren. Der Untergrund der Bevölkerung wird im Fersentale wie im benachbarten Valsugana ein vorwiegend romanischer gewesen sein, dann aber eine starke germanisch-deutsche Schichte erhalten haben.

Im unteren Teile des Fersentales wird noch etwas Ackerbau getrieben; im oberen Teile schrumpft dieser auf kleine Kartoffel- und Roggenfelder zusammen. Die Viehzucht ist durch die prächtigen Alpenwiesen begünstigt. Während des Sommers beziehen die Bauern mit ihrem Vieh

---

[1]) In der Gazzetta ufficiale di Trento, 1881.

[2]) Bergmann, Einleitung zu Schmellers cimbrischem Wörterbuch, Sitzungsber. d. Wiener Akademie d. W., phil.-hist. Kl., 15. Bd, Wien 1855, S. 66.

[3]) Baß, Deutsche Sprachinseln, S. 27.

[4]) Z. B. Brentari, Guida del Trentino.

die hochgelegenen Sommerhöfe. Die Holzfällerei ist immer noch lohnend; doch erschweren die schlechten Wege den Transport. Im Herbste und Winter suchen sehr viele Deutsch-Fersentaler als Hausierer in den deutschen Landen Oesterreichs ihr Brot zu verdienen.

Früher wurde im Fersental Bergbau betrieben. Schon 1185 wurde hier von meist deutschen Bergleuten auf Silber, Kupfer, Blei und Eisen gebaut, auf letzteres vielleicht bereits zur Zeit der Langobardenherrschaft. [1]) Im 13. Jahrhundert war der Bergbau lohnend. 1476 wurde er nochmals versucht. Die Knappen seien aber wieder abgezogen, als das Bergwerk verschüttet wurde. Im 18. Jahrhundert wurde wieder auf Silber gegraben, bis eindringendes Wasser die Arbeit unmöglich machte. Vor einigen Jahren hat man den Betrieb, besonders auf Kupferkies, wieder aufgenommen, z. B. in Palai, dessen Stallen, „Fratten" genannt, sehenswert sind; bisher aber kam die Sache zu keiner gedeihlichen Entwicklung. Vielleicht bringt die Verwendung der zahlreichen mineralhaltigen Quellen zu Badezwecken, womit bei S. Orsola der Anfang gemacht wurde, dem Tale einen neuen Erwerbszweig.

Für Touristen ist das Fersental lohnend. Es bietet sich Gelegenheit zu dankbaren Bergtouren, z. B. auf die Siebenlacken-, Schrumm-, Rohjoch-, Kreuzspitze usw., sämtlich über 2000 m hoch. Dankbar ist auch der Gang zu dem Gebirgssee Nardemolo oder Palaiersee (ob Palai), aus welchem der Fersenbach entspringt. Leider haben bisher die verbreiteten Reiseführer und Landkarten auf das Deutschtum im Fersentale wie in anderen Sporaden allzu wenig Rücksicht genommen. Die Unterkunfts- und Verpflegungsverhältnisse sind noch ziemlich primitiv; doch wird man bei Geistlichen und Lehrern stets freundliche Aufnahme und immer das Nötige finden. Den deutschen Fersentalern aber wollen wir es hoch anrechnen, daß sie seit Jahrhunderten treu an ihrem deutschen Volkstum festhalten und daß sie trotz vieler widriger Umstände, wie schlechter Wegverbindung, ungenügender Bildungsgelegenheit, materieller Dürftigkeit usw., sich auf einem verhältnismäßig sehr befriedigenden Kulturniveau erhalten haben. In neuerer Zeit hat sich namentlich der Deutsche Schulverein in dankenswerter Weise um das Tal angenommen. [2])

---

[1]) Sperges, Tirolische Bergwerksgeschichte, Wien 1765, S. 31 ff.

[2]) Näheres über das Fersental ist zu finden bei A. Baß, Deutsche Sprachinseln. Leipzig 1901, und W. Rohmeder (u a.), „Das deutsche Fersental in Südtirol (Nationaler Reiseführer Nr. 2)", Freiburg i. B. 1901.

Die deutschen Reste in Valsugana.

Das herrliche Valsugana erstreckt sich von Trient bezw. Pergine östlich und ist jetzt durch die Bahn dem Fremdenverkehre zugänglicher gemacht. Verschiedene Bäder mit Mineralquellen, so Levico, haben europäischen Ruf. Schwerlich werden sich alle deutschen Badegäste bewußt sein, daß sie hier auf einem Boden mit einstmals starker deutscher Bevölkerungsschichte sich befinden. Dekan Tecini von Pergine gibt in seiner (1821 verfaßten) Abhandlung über die deutsche Alpenbevölkerung in den tridentinischen und venezianischen Alpen[1]) an, daß wahrscheinlich das ganze obere Valsugana, also die ganze Gegend von Pergine, Caldonazzo und Levico, einst deutsch gewesen sei. Die Bergbewohner um Pergine, etwa 10000, seien (1821) alle noch Deutsche oder Cimbern. Der Untergrund der Umgegend von Pergine wird aber römisch-italienisch gewesen sein, wie dies die Ortsnamen nahelegen. Ob bereits die Cimbern ins Valsugana gedrungen sind, läßt sich nicht feststellen. Wahrscheinlich aber kamen mit der Völkerwanderung Ostgoten, bestimmt Langobarden hierher. Auch die Bajuwaren scheinen im 6. Jahrhundert bis ins Valsugana gedrungen zu sein. Dazu kam im Mittelalter mannigfache deutsche Einwanderung, so daß die Deutschen eine Zeit lang der herrschende und vielleicht auch an Zahl überwiegende Teil gewesen sind. Durch allmähliche, friedlich sich vollziehende Italienisierung wurden die Deutschen aber später zu einem nur mehr gleichberechtigten und schließlich zu dem unterlegenen Teil und schmolzen auf die wenigen Reste im Fersental zusammen. Der Grund für diese schnelle Italienisierung hier wie anderwärts ist zu einem guten Teile in der deutschen Reformation und in der darauf folgenden Gegenreformation zu sehen. Die Kirche in Südtirol und Italien setzte alle Kraft ein, um den Protestantismus, der vielfach mit dem Deutschtum identifiziert wurde, fernzuhalten. Die Berufung deutscher Priester aus dem Norden für die deutsche Seelsorge im Süden hörte seit der Reformation auf, und damit wurde ein Lebensnerv des deutschen Wesens im Süden durchschnitten; der italienisch geschulte Klerus verstand das Deutsche nicht und war demselben auch meistens abhold. Auch sollen manche der berufenen deutschen Geistlichen hinter dem italienischen Klerus an Bildung und sittlichem Wandel zurückgestanden sein. Dazu kam noch, wie Schneller hervorhebt,[2]) die frühere und höhere Ausbildung der weicheren italienischen Sprache und ihre Ueberlegenheit über die rauhe, wenig ausgebildete und in dem späteren

[1]) **Dissertazione intorno alle popolazioni alpine tedesche etc., Trento 1860. Vgl. Galanti, I Tedeschi etc., p. 185 sq. 206.**

[2]) Südtirolische Landschaften, 1, 167 ff.

Mittelalter lange Zeit verwilderte deutsche. Auch in der geringen nationalen Widerstandskraft des Deutschen und seiner traditionellen Sucht, Fremdes zu überschätzen und nachzuahmen, wird ein Moment der raschen Verwelschung zu sehen sein.

In der Urkunde von 1166,[1]) wonach im Kloster Wald bei Pergine sich die Rektores und Seniores von Pergine und seiner weiteren Umgebung versammelten, um gegen den bayerischen Adeligen Gundibald Maßregeln zu beschließen und die Hilfe der Vicentiner anzurufen, werden die Vertreter folgender Orte aus dem Valsugana aufgeführt, mit zahlreichen deutschen Namen: Sivernach, Vallere, Valdeurbano, Vierach, Portele, Canestia, Braxesio, Serzio, Artzenach, Madrano, Nogareit, Bue, Vuarde, Viculzano, Calixino, Costa, Susate, Canalo, Costasabina, Runcono, Fraxilongo, Robure, Hiscla Tenne, S. Cristofalo, Vignola, Volchesten (jetzt Castagné), Castaneto, Volchnaur, S. Chaterina. Sie alle wollten bei ihrem alten langobardischen und salischen Rechte bleiben, nach welchem sie schon seit 100, 200 und 400 Jahren gelebt hätten. Dies beweist zum mindesten eine zahlreiche und alte germanische Ansiedelung um Pergine.

1307 mußte Bischof Bartholomäus von Trient mit Abgesandten aus dem Valsugana durch einen Dolmetsch verhandeln, da diese nur deutsch, aber nicht italienisch sprachen, jener aber nicht deutsch verstand.

In Pergine mußten die Gemeindeleute im Widdum (Pfarrhofe) einen italienischen und einen deutschen Priester und einen Choristen unterhalten. Noch im 18. Jahrhundert wurden in der Kirche S. Carlo auch deutsche Fastenpredigten gehalten. Die Bergknappen waren eben größtenteils Deutsche. 1520 ließen dieselben für Pergine eine eigene Glocke gießen mit der deutschen Umschrift: „Die Pergwerk-Arbeiter und die Herren haben mich gießen lassen unsrer Frau'n zu Ehren." Es bestand eine eigene Stiftung zur hl. Barbara für die Bergleute, und erst 1842 wurde dieselbe für den Fall des Ablebens des bisherigen Inhabers († 1877) aufgehoben und dem Ortsschulfonds überwiesen.

1546 waren im Gemeinderate von Pergine folgende, größtenteils deutsche Namen vertreten: Spitzer, Fitzer, Anzolino, Faystel, Storf, Bertolin, Crivello, Cuapergher (Kuhberger), Zot, Gebel, Poder (Bader), Callezzaro. Unter den Pfarrern von Pergine treten vor 1521 auf ein Rocco de Alemagna, ein Tanner Alemanno, ein Katznitz von Leißnig, ein Taubenmaier von Augsburg, ein Christoph Clamer; hierauf ein Mailänder Baldironi, ein Reydech, ein Molesini aus dem Valtelin, ein Botsch von Auer. Später (seit der Reformation) finden sich fast nur mehr italienische Geistliche. Unter den Gastalden und Sindaci maggiori

[1]) Schneller a a O., 1, 151.

erscheinen bis ins 18. Jahrhundert viele mit deutschen, oft schon entstellten Namen, wie Spicer (Spitzer), Lehner, Püller oder Puller, Moar (Mair), Amfertoller, Gebel, Picler, Ecker. Nach einem Ratsbeschluß von 1545 sollten die ursprünglich lateinisch abgefaßten Statuten von Pergine sowohl in das Volgare italiano wie in das Volgare tedesco (italienische und deutsche Volkssprache) übersetzt werden.[1])

In Levico waren im späteren Mittelalter zwei Seelsorgen, die eine in der Pfarrkirche, die andere zu S. Juliana. An deutschen Priestern werden dort im 15. Jahrhundert erwähnt Johann Theutonicus, Johannes Dachs, Rudolf Lentig. Die eine Seelsorge scheint für die Italiener, die andere für die Deutschen bestimmt gewesen zu sein, wie dies in allen größeren Orten im Valsugana bis zum 16. Jahrhundert der Fall war. In Levico scheint die zweite Seelsorge aber schon Ende des 15. Jahrhunderts aufgehört zu haben.

Calceranica wurde von den Deutschen der Umgebung gewöhnlich nur die Plaif (= pieve, Pfarrei, von plebs, Volk) genannt; bis ins 18. Jahrh. wurden hier deutsche Fastenpredigten gehalten. Die Bewohner von Palei im Fersinatale hätten erst 1706 einen eigenen Friedhof erhalten, bis dahin aber ihre Toten 9—10 Stunden weit nach Calceranica bringen müssen. Wenn dies im Winter der Wegeverhältnisse halber nicht möglich gewesen wäre, so hätte man, wie anderswo in abgelegenen Orten, die Leichen in einer Dachkammer gefrieren lassen und sie erst im kommenden Frühjahre bestattet.[2])

Von Novaledo, östlich von Levico im Valsugana, gibt ein Urbar von 1585 folgende Namen: Hans della Lena, Panauerhof, Rothof, Kheymbhof, Visicherhof im Aichwald, Peregrin Visicher, Beltramhof, Gmain im Aichwald, Torggl- oder Oswaldhof im Aichwald, Roathof im Aichwald, Rüeplhof, Evangelistenhof, Martin Petterle, Schuesterhof, Ehrharthof im Aichwald. Wie der 1813 in Trient verstorbene Franziskaner Montebello berichtet,[3]) hatte Novaledo einst zwei Kirchen, S. Desiderius und S. Daniel, was wohl auf eine Zweiteilung der Seelsorge deutet. 1462 wird auch ein deutscher Priester daselbst erwähnt. Also auch hier deutsche Spuren.

Das nämliche gilt von Roncegno (östlich von Levico) mit einem Bade, im Besitze der Gebrüder Waiz von Borgo. Die Leute auf dem nahen ausgedehnten Berghange (Tesobo, Montebello und Ronchi genannt) waren einst großenteils deutsche Kolonisten und Bergknappen. Dort wurden im Mittelalter Silber, Kupfer und Arsen gewonnen. In Ronchi sollen nach Tecini noch 1821 ungefähr 200 Einwohner die alte deutsche Haus-

[1]) Schneller a. a. O. — [2]) Schneller a. a. O. 1, 147. — [3]) Notizie storiche etc. Roveredo, 1792.

ſprache geredet haben. Roncegno ſelber hieß in dieſer „Rundſchein". Nach einem handſchriftlichen Wörterbuche der deutſchen Mundarten in Welſchtirol aus dem 18. Jahrhundert[1]) iſt dieſe Mundart von Roncegno wenig von der deutſchen Volksſprache an der Etſch verſchieden geweſen. Das Urbar von 1585 gibt für Rautberg (Ronchi) und Rundtſcheinperg zahlreiche deutſche Hofnamen an, wie Ampfertaller, Bezel (= Wetzel), Camper, Egger, Fröhlich, Grueber, Höfler, Im Pach, Khneyſel, Lehen, Mände, Neſſel, Pacher, Roaner, Streitwieſer, Troger, Vorgerreit, Waaler, Zurn uſw. Desgleichen deutſche Orts- und Flurnamen, wie Acker im Steppach, Auf Roarbrunn, Im Silbergrueben u. ſ. f. Dazwiſchen trifft man aber auch italieniſche Namen. In Roncegno findet jetzt eine ſtarke Auswanderung namentlich nach Amerika ſtatt. Nicht weniger als 1500 Einwohner von dort ſollen ſich in Amerika befinden.[2])

Auf die Trümmer früheren Deutſchtums ſtößt man auch in Borgo, oder wie die Deutſchen ſagten „In der Wurgen". Schneller[3]) führt für die Zeit von 1548 bis 1810 unter den dortigen Sindici folgende deutſche Namen auf: Cromer, De Joſele, Kunig, Roa (oder Roy), Semperpergher, Amphertoller, Fritzer, Strobel, Stomphloner, Strücher, Nocker, Naghele, Felder, Steiner, Bonecher, Pergher, Meichelpeck. Der Franziskaner Morizzo wendet ſich zwar dagegen, daß Borgo jemals deutſch geweſen ſei; allein deſſen eigene Bemerkung, daß viele Familien nach ſaliſchem Rechte lebten, läßt auf eine ſtarke germaniſche Einwanderung ſchließen, zugleich haben ſpäter viele Deutſche in dieſer Gegend als Bergleute gearbeitet. Eine Urkunde von 1539 beſtimmt: In plebe S. Mariae de dicto Burgo constituantur duo sufficientes plebani, unus Italus et alter Alemannus secundum antiquas constitutiones dictae universitatis. Die nationale Zweiteilung der Seelſorge war alſo in Borgo ein altes Herkommen und läßt ſich ſchwerlich bloß mit Morizzo auf den Tiroler Herzog Friedrich mit der leeren Taſche oder das Adelsgeſchlecht der aus Primiero gekommenen Welsperge zurückführen. Allmählich hörte die deutſche Seelſorge in Borgo vollſtändig auf, nachdem ſchon vorher die Bergwerke faſt gänzlich eingeſtellt worden waren, beides verſetzte der deutſchen Sprache dortſelbſt den Todesſtoß. Für 1307 wird ein Pfarrer Aicardo von Borgo genannt, mit einem kerndeutſchen Namen, der, wie Schneller (a. a. O) ausführt, wohl auch gelegentlich mittelhochdeutſch predigte, ſo beiläufig in einer Sprache, welche jener der Cimbern in den ſieben Gemeinden wie ein Ei dem anderen glich. Ein weiterer mittelalterlicher Pfarrer von Borgo hieß Taubmayr. 1805 ſtarb in Borgo der beliebte Pfarrer Trapmann.

[1]) Von dem Advokaten Bartolomei von Pergine. Vgl. Schneller a. a. O., 1, 240.
[2]) Nach Brentari, Guida del Trentino.
[3]) Südtiroliſche Landſchaften 1, 243 f.

Auch nördlich und östlich von Borgo stoßen wir auf deutsche Spuren. In Telve bestand[1]) im 15. Jahrhundert eine Doppelseelsorge, wahrscheinlich für Deutsche und Italiener. Hier wie in dem dazu gehörigen Dorf Torcegno (Turtschein oder Durchschein) war früher ebenfalls Bergbau. In Strigno finden sich noch jetzt deutsche Namen; hier ist der italienische Schriftsteller Giovanni Weiß geboren, dann Guido Suster, auch Otto Brentari, der gewandte Verfasser verschiedener Schriften über oberitalienische und südtirolische Geographie und Geschichte.

Im Val Tesino (Pieve, nördlich von Valsugana), von woher die Händler mit Bildern und optischen Waren in die ganze Welt kommen, hat wohl das romanische Element stets vorgeherrscht, wenn auch dal Pozzo und Bonato berichten, die Bewohner seien „Cimbern" gewesen.[2])

Val Piné.

Am Eingange des fast parallel mit dem Fersental verlaufenden Valle di Piné oder Pinaitertal (pinetum, Kiefer- oder Föhrenwald) liegt Civezzano, berühmt durch das 1885 dort gefundene Grab eines Germanenfürsten, dessen Inhalt jetzt eine Sehenswürdigkeit des Innsbrucker Ferdinandeums ist. Auf der Brust der Leiche lag ein goldenes Kreuz. Das Grab soll aus dem 6.—8. Jahrhundert stammen und einem Franken oder Langobarden, vielleicht auch einem Goten angehört haben.[3]) Jetzt ist hier alles wieder italienisch, von diesen christlichen Germanen und den deutschen Bergknappen des Mittelalters ist nichts mehr zurückgeblieben. Die Bozener zogen früher lange Jahre „mit dem Kreuze" nach Sibenzain (Civezzano) zu einem Marienbilde.[4])

Im Pinétale befinden sich die vier Gemeinden Baselga, Miola, Bedól und Lona-Lasés. Früher bildeten die Ortschaften des Tales (mit Ausnahme von Fornace und Albiano), nach Art der alten deutschen Landesgemeinde, eine große Generalgemeinde, die aber infolge von Zwistigkeiten betreffs Wegebauten u. s. f. sich auflöste. Daß in einem großen Teile des Pinaitertales früher deutsch gesprochen wurde, erfahren wir von dem alten Mariani,[5]) der von den Pinaitern berichtet, daß sie etwas Rauhes in Tracht und Aussehen hätten und in den zwei Dörfern Miola und Faida noch eine wie gotisch klingende Sprache redeten.

---

[1]) Nach Montebello, a. a. O.

[2]) Ueber die merkwürdige Einrichtung einer Vicinia in Tesino siehe Schneller, Südtirolische Landschaften, 1, 339. Vgl. auch Galanti, I Tedeschi, p. 191.

[3]) L. Campi, Le tombe barbariche di Civezzano, Archiv. Trent. anno 5. Vgl. auch Zeitschrift des Ferdinandeums, 1886.

[4]) Schneller a. a. O., 1, 105 f.

[5]) Trento con il s. Concilio, 1673.

Es seien Ueberreste der von Narses im 6. Jahrhundert besiegten Ostgoten. Sonst, sagt Mariani, sprächen die meisten Pinaiter italienisch-lombardisch, und die gotische Sprache verliere sich. Der häufige Verkehr mit dem nahen Trient, wohin die Pinaiter ihre Erzeugnisse auf den Markt bringen, besonders die capussi oder crauti (Kohl), und dessen Bewohner das Pinétal viel als Sommerfrische benützen, wird die Entdeutschung gefördert haben. Seitdem, so fügt Schneller (a. a. O. 1, 121) mit Humor bei, ist auch die gotische Sprache in Miola und Faida gänzlich verschollen, und nicht einmal mehr eine runzelige Alte übrig geblieben, die brummend noch solche seltsame barbarische Leute von sich gäbe.[1]) Jetzt sprechen aber manche Pinaiter neugotisch (hochdeutsch), das sie als Arbeiter in Deutschland erlernt haben. Die Ortsnamen beweisen, daß das Tal der Hauptsache nach ursprünglich romanisch war. Brentari[2]) nimmt an, daß die nicht sehr zahlreiche und nicht sonderlich alte deutsche Einwanderung ins Pinaitertal entweder aus dem Fersental oder dem Cembra- (Avisio-) Tale erfolgte, nach Faïda[3]) möglicherweise auch aus dem Gebiete von Pergine. Doch wird z. B. schon 845 auf einer Gerichtsversammlung zu Trient ein Ortari de Fornaces (jetzt Fornace) aus dem Pinétale als Teutiscus oder Langobardus erwähnt.[4]) Ein altes Urbar aus Tirol (1406 und 1412) führt im Pinaitertal u. a. folgende deutsche Namen an: Platz und Platzhof (jetzt Piazze), Kaiserhof und Kaiserwiese, Ruental, Espan, Wald, Erla, Puel (= Bühl), Ahernech, Burgerhof, Choflerhof. In ganz Welschtirol sind die Siori de Bedól (die Herren von Bedol, einem ärmlichen Bergdorfe) sprichwörtlich für arme aber brave Leute. Ebenso ist in ganz Südtirol und Oberitalien bekannt und viel besucht die Wallfahrt Madonna di Piné, die am Eingange des Tales imponierend in das Valsugana herniedergrüßt. Die Pinaiter gelten nach den Nonsbergern und Sulzbergern als die schlauesten Welschtiroler. Für das Deutschtum aber ist hier leider alles verloren.

Lavarone.

Das nämliche ist zu sagen von der großen Gemeinde Lavarone, deutsch Lafraun, auf den Höhen südlich von Caldonazzo, einst ein Verbindungsglied zwischen den Deutschen nördlich und südlich von Valsugana.

---

[1]) 1890 zählte die Gemeinde Baselga di Piné unter 1578 Einwohnern 1577 Italiener und 1 Deutschen; die Gemeinde Bedollo (wozu Brusago und Piazze) unter 1694 Einwohnern 1693 Italiener und 1 Deutschen.

[2]) Guida del Trentino, p. 259.

[3]) Vielleicht von fagus, Buche, ähnlich Faïdo am Gotthard.

[4]) Schneller a. a. O., 1, 108.

Jetzt führt eine kühn angelegte Fahrstraße von Caldonazzo hinauf mit den prächtigsten Ausblicken auf das rebenbewachsene Valsugana, den Caldonazzosee und die umliegenden Höhen.

Lavarone besteht aus zahlreichen, auf grünem Plateau weit zerstreuten Einzelhöfen (masi) und kleinen Häusergruppen, ganz die in deutschen Landen sich vielfach findende Siedelungsweise. Nur an zwei Stellen, beidesmal neben Kirchen, steht eine größere Zahl von Häusern beisammen. Deutsch sind auch vielfach die Namen dieser Gehöfte, z. B. Birti (Wirt), Stengheli, Gionghi (Jung), Oseli (Hasel), Sosteri (Schuster), Slaghenausi, Millegrobbe (Mühlengraben), Sonneck. Namen von Alpen sind: Bärenbrunn, Brunnwies, Eckwies, Knobelbach usw.[1]) Viele Namen sind aber auch italienisch, so Chiesa, Albertini, Azzolini, Bertoldi, Lanzino. Daß die Mehrzahl der Lafrauner einst deutsch war, erfahren wir von Schmeller, der 1833 in Lavarone noch einen Kuraten traf, welcher der dortigen deutschen Mundart mächtig war; auf Maso Lunghi fand er eine alte Frau, die sich noch einiger deutscher Gebete und frommer Sprüche erinnerte. Jetzt aber ist das Deutsche vollständig ausgestorben. Die jetzigen etwa 1800 Bewohner des „kalten gesonden Lantes", wie Schneller[2]) gegenüber ein noch deutsch redender Mann die Gegend nannte, sind als Maurer und Steinarbeiter überall in der Welt zu finden. Lavarone ist eine namentlich von Trientinern viel besuchte Sommerfrische. Deutsche Namen sind auch in Centa und Umgebung zu finden. Schneller (a. a. O.) verzeichnet als solche: Oclaite (Hochlaite für Monte Cimone), Cleklwald (Glöcklwald), Tonezzer, Raoteri (Rauter), Campregheri, Bolfi (Wolf), Paldaofi (Baldauf), Staoderei (Stauder), Pacheri (Bacher), Sadleri (Sattler) und Tiecheri.

St. Sebastian und Folgaria.

Von Lavarone kommt man in wenigen Stunden nach St. Sebastian (5/4 Stunden) und Folgaria (weitere 2 Stunden). St. Sebastian (etwa 1000 Bewohner) ist ein Teil der großen, einst ganz deutschen Gemeinde Folgaria; beide liegen auf einer grasreichen Hochfläche, die sich über dem Ursprunge des Astico (deutsch Hastach, in Lusern Aste) erhebt. Daß St. Sebastian einst deutsch war,[3]) ersieht man aus den noch vorhandenen Namen. An Geschlechtsnamen z. B. finden sich:[4]) Giongho (Jung), Küel, Morgent, Mazzari, Perenbrunner, Reck, Tezzele,

[1]) Vgl. Baß, Deutsche Sprachinseln, S. 46.
[2]) Südtirol. Landschaften, 1, 190 f.
[3]) 1890 zählte man unter 729 Einw. 719 Italiener und 2 Deutsche.
[4]) A. Baß, Deutsche Sprachinseln, S. 70 f.

Valle; an Ortsnamen u. a. Cueli, Liberi, Perpruneri, Tezzeli, Zobeli,[1]) Wirti. Baß[2]) denkt bei dem Namen Tezzeli oder Tezzele an Tassilo; vielleicht ist er aber von dem italienischen tezza, Scheune (vergleiche Tetsch bei Luserna) abzuleiten. Bis vor kurzem (1884) bestanden in St. Sebastian und in dem dazu gehörigen Rechental deutsche Schulen. Durch die Bemühung der italienischen Partei sind beide in italienische verwandelt worden. Aber es finden sich immer noch Leute, welche die alte deutsche Haussprache reden und von den welschen Nachbarn „Küter" genannt werden (vgl. oben S. 21). Sonst nennen die Italiener die Mundart von St. Sebastian, wie die von Folgaria, welche ziemlich die gleiche ist, Slambrot oder auch Sláper o.

Folgaria heißt bei den Deutschen Vilgreit oder Volgreit, d. i. Viel Gereut oder Voll Gereut, von Reut = Rodung. Der Name Folgaria ist aber wohl ursprünglich romanisch. Die Bewohner dagegen sind unzweifelhaft deutschen Ursprunges. Schon die Orts-, Personen- und Flurnamen zeigen dies. Schneller[3]) gibt deren eine ganze Reihe an, z. B. für noch bestehende Gehöfte und Weiler: Birti (Wirt), Larcher, Negheli, Oberbizer (Oberwieser), Perempruner (Bärenbrunner) usw. In dem Tale von Folgaria fließt der „Rospoch", der sich in die Etsch ergießt. Aus einem Steuerbuche des 18. Jahrhunderts entnahm Schneller über 300 deutsche Flurnamen von Folgaria wie: Eich, Eccla, Echele (Eck); Faucht, Fouchtla (Fichte), Knot (wie in Deutschtirol, aufragender Fels), Sbarze Bisen (Schwarze Wiesen)[4]) usw.

Daraus ersieht man zugleich, daß die Mundart der Folgareiter, das Slambrot, dem bayerisch-tirolischen Dialekte angehörte. Der Name Slambrot für dieses „Tedesco bastardo" wird von Schneller (a. a. O.) von s-lombardare, lombardisch sprechen (was für die Italiener unverständlich war), abgeleitet, und als Parallele hierfür das ladinische „slambroté", unverständlich reden, und das friaulische slambardá, Wörter unverständlich und sinnlos aussprechen, angeführt. Auch in Roana in den 7 Gemeinden und im Asticotale wird die alte deutsche Sprache mit Slambrot bezeichnet, wie mir alte Leute versicherten. Vielleicht hängt der Ausdruck mit dem deutschen mundartlichen „schlambert, schlampet", soviel wie unordentlich, unfertig zusammen (im Thüringischen und Fränkischen z. B. bedeutet „ein schlamberter Mensch" einen unfertigen, unordentlichen Menschen). Auch bezeichnet man das alte Folgareiter Deutsch mit sláper o. Sláper o ist wohl identisch mit slambrot. Im

[1]) Nach Brentari, Guida del Trentino, 112.
[2]) A. a. O.
[3]) Südtirol. Landsch. 2, 58 f.
[4]) B wird in vielen deutschen Sprachinseln für W gebraucht.

Venezianischen bedeutet sláper o einen Lutheraner oder Kalvinisten, überhaupt einen schlimmen Ketzer.[1]) In der Mundart der 7 Gemeinden heißt slapern „schlecht reden", von slap, sleple, Fehler, Mangel (Schlapp im Schwäbischen).[2])

Das Folgareiter Deutsch ist noch nicht allzulange erloschen.[3]) Schmeller nahm noch in Lavarone mit einigen Männern aus Folgaria (wo noch mehr deutsch gesprochen wurde wie in Lavarone) ein fleißiges Examinatorium über ihre Mundart vor. Noch 1872—82 fand der Lehrer Hans Nicolussi Leck, ein geborener Luserner, in den Weilern Costa und Nägeli (Negheli, bei Villa oder Piazza di Folgaria, dem Hauptorte des Gebietes, 1133 m hoch gelegen) ältere Leute, die das Slambrot verstanden.[4])

Aus einer Urkunde von 1216 ergibt sich,[5]) daß Bischof Friedrich von Wangen zu Trient an Ulrich und Heinrich von Bozen die Höhen von Folgaria bis Centa (den Berg Costa Cartura) überließ. Sie sollten dort wenigstens 20 neue Höfe gründen und Arbeiter dahin berufen, welche das Gebiet ausroden und dem Bischof davon Zins bezahlen sollten. Aehnlich werden für das Gebiet von Beseno (unterhalb Folgaria) für das Jahr 1208 coloni sive asciticii ausdrücklich namhaft gemacht. Für Tirol und Vorarlberg finden wir ja im 13. und 14. Jahrhundert zahlreiche solche neue Ansiedelungen, namentlich der Walliser oder Walser, neben den alten Einwohnern.[6]) Wir erfahren aus der Urkunde leider nicht, woher die Ansiedler stammten; vermutlich kamen sie aus Deutschtirol; 1222 werden bereits 60 Familien in Folgareit gezählt, es kamen auch Zuzügler aus den Sette Comuni. Diese brachten vielleicht die Ueberlieferung von dem cimbrischen Ursprunge der Folgareiter in die Gegend. Von Folgaria aus soll, nach einer Ortssage, Lavarone gegründet sein, welches selber wiederum die Mutter von Luserna ist.[7]) Die Höhen von Folgaria werden aber vor dem 13. Jahrhundert schwerlich ganz unbewohnt gewesen sein, und es wäre möglich, daß Reste von Goten, Langobarden und der im Gefolge derselben gekommenen germanischen Völker hier sich bereits vorfanden.

1285 wird ein ständiger Priester bei den Folgareitern erwähnt, 1460 ein Georg, 1464 ein Johann Gehorsam aus Wien. Von 1464 bis 1596 waren unter den 16 Geistlichen 6 mit deutschem Namen, da-

[1]) Schneller a. a. O.
[2]) Bergmann, Schmellers Cimbrisches Wörterbuch.
[3]) 1890 zählte man in Folgaria unter 872 Einw. keinen Deutschen.
[4]) Baß, Deutsche Sprachinseln, S. 72.
[5]) Bei Kink, Codex Wangianus, Wien 1852.
[6]) Bergmann, Einleitung zu Schmellers cimbrischem Wörterbuche, S. 66.
[7]) Baß, a. a O. 72.

runter auch je 1 aus der Diözese Würzburg und Augsburg.[1]) Von 1600 ab waren nur mehr italienische Priester hier oben. Schon im 15. Jahrhundert wurden in Folgaria die Akten in (roher) italienischer Sprache abgefaßt,[2]) und seit 1560 in Predigten und öffentlichen Versammlungen das Italienische gebraucht.[3]) Noch 1475 aber schrieb der Bischof Johann von Trient, daß die Bewohner von Folgaria nur deutsch sprechen. Viele Folgareiter zogen auch nach Besenello hinab, so daß der Chronist Max Sittich von Wolkenstein (1563—1620) schreiben konnte: Die Inwohner dieses Dörfleins Pisanell sind meistenteils deutsches Volk. Jetzt aber ist das alte Folgareiter Deutsch so gut wie verschwunden.

Manche Folgareiter wie St. Sebastianer gehen als Schäfer mit ihren Herden im Sommer nach dem Nons- und Sulzberg (wo auch Luserner häufig Alpen pachten), während sie im Frühjahre und Herbste in der Heimat sich aufhalten, um im Winter zur Winterweide in die Po-Ebene hinabzusteigen.[4]) Was sich sonst von Alpenwirtschaft und bescheidenem Ackerbau nicht nährt, muß in die Fremde gehen. Früher, im 13. Jahrhundert, scheint Bergbau auf Eisen von deutschen Knappen hier betrieben worden zu sein; wenigstens deuten Namen wie Slackenpach, Cechen (Zechen), Zencker (Senker), Zilbereck (Silbereck) darauf hin. Durch eine Straße ist Folgaria über Beseno und Calliano mit dem welschen Etschtale verbunden (etwa 2 Stunden), ein Grund mehr, dem italienischen Wesen in diesen ehemals deutschen Bergen das dauernde Uebergewicht zu verschaffen.

Val Terragnolo.

Von Rovereto östlich erstreckt sich Valle di Terragnolo. Der Name wird abgeleitet von terra, terragno, ebene Fläche, verkleinert terragnolo, also Tal der kleinen Ebenen, was der Bodengestaltung entspricht.[5]) Die Deutschen sagten „Tal Laim oder Laims", die Bewohner hießen „die Laimer". Schneller bringt diesen Namen mit lavino, labina, Erdrutsch oder Bergsturz, in Verbindung. In diesem bescheidenen Tale herrschte einst ziemlich zahlreiches deutsches Wesen. Schmeller traf 1844 hier noch einige deutsch redende Personen, die der Pfarrer zusammenrief. Der alte Kaplan erinnerte sich, die Christenlehre dort noch deutsch gehalten zu haben. Schneller (a. a. O.) berichtet, daß in Zoreri (einem

[1]) Patigler, Die deutschen Sprachinseln.
[2]) Bottéa, Cronaca di Folgaria.
[3]) Patigler, Die deutschen Sprachinseln.
[4]) Hans Leck, Deutsche Sprachinseln.
[5]) Schneller, Südtirol. Landschaften, 2, 276 f.

Weiler im Terragnol) noch 1886 ein alter Mann und eine mehr als 80jährige Frau lebte, welche die alte deutsche Hausſprache redeten. Beda Weber[1]) ſagt von dieſer Gegend, beſonders von dem nahe gelegenen Dorfe Neriglio, er habe hier die kräftige Geradheit des urdeutſchen Volkes im fremden Tone einer holpernden Mundart gefunden. Die zahlreichen kleinen Ortſchaften tragen zum Teil noch jetzt deutſche Namen, wie Baiſi (Weißen), Dieneri, Ghérteli (Gärtle), Maureri, Pergheri (Berger), Pinterem (Bindereben), Pucchem (Bucheneben), Stedeleri (Städler), Fridel, Luneri, Potrich, Rovri, Zencheri, Zoreri.[2]) Im Mittelalter wirkten hier deutſche Geiſtliche, ſo Johann Kratzer aus der Diözeſe Konſtanz (1469), Ulrich Starley aus Chur, Lambertus Alemannus (vorher Kaplan in Vallarſa), Ulrich Straßer 1517. Die deutſchen Namen aus Terragnol, von denen Schneller nach einem Steuerbuche über 300 aufgezeichnet hat,[3]) weiſen die nämliche bayriſch-tiroliſche Mundart auf, wie zu Folgaria und in dem benachbarten Vallarſatale.

Ob die Deutſchen die erſten Beſiedler des Tales geweſen ſind oder nur als ſpätere Einwanderung zur früheren romaniſchen Bevölkerung hinzukamen, iſt nicht ausgemacht. Jedenfalls aber iſt jetzt die deutſche Sprache hier verſtummt.[4]) Ein Roveretaner, Gampietro Beltrami hat 1820 ein Schriftchen über die Sprache von Terragnol und deren Erlöſchen verfaßt.[5]) Darin wird erzählt, daß ein Pfarrer Giovanni Zanella (der noch 1838 lebte), die Terragnoler dazu brachte, ihr altes Deutſch aufzugeben und das Roveretaner Italieniſch anzunehmen. Beltrami drückt ſeine Verwunderung darüber aus, daß ein ſo kleines Völklein ſich ſeine Sprache ſo lange bewahren konnte. Er gibt auch eine Sprachprobe vom Terragnoler Deutſch, die in ihrer ſchlechten italieniſchen Faſſung hierher geſetzt ſein möge.

Le tez beter; sau bit a stajom (ital. stagione Jahreszeit) bas an ebest. (Je, dies Wetter! ſchau, welch ſchlechte Jahreszeiten wir jetzt haben.) — Dize jar ze ne ganghen abi ebest. (In dieſen vergangenen Jahren iſt es nicht ſo geweſen.) — Smanet zain it minder. (Es könnte nicht minder ſein.) — Ebest ist net mear dezuna ond iste belter. (Jetzt ſagt man nicht mehr, die Sonne bewegt ſich, ſondern die Welt.) — O istentez za globa, i an ima gazech dezuna austien morgas vrue,

[1]) Das Land Tirol 2, 593, 1837/38.

[2]) Schneller a. a. O; Bergmann, Einleitung zu Schmellers cimbr. Wörterbuche; Brentari, Guida del Trentino.

[3]) Tiroliſche Namensforſchungen, Innsbruck 1890.

[4]) 1890 wurde in der Gemeinde Terragnol unter 2395 Einw. nicht ein einziger Deutſcher gezählt.

[5]) Memoria intorno alla vita e alla morte della lingua dei popoli di Terragnolo.

o dezuna ist abanz, de belter steat imer stila. (O, ist denn dies zu glauben, ich habe immer gesehen [wie] die Sonne morgens früh aufsteht, und [auch] die Sonne geht abends unter, die Welt aber steht immer stille.) — Da auser, le chircher, da chnoden, le zengi, a pergh, i anz mai gaze muvern (movere). (Die Häuser, die Kirchen, die Felsen [Knot], die Steine, die Berge, ich habe sie nie sich bewegen gesehen.)

Das Tal Terragnol ist für das Deutschtum verloren, trotz der Bemühungen, die ein Frankfurter Gelehrter gemacht haben soll, um die deutsche Sprache wieder zum Leben zu erwecken. Schneller (a. a. O.) erzählt darüber: Besagter Frankfurter Doktor zahlte in den Gasthäusern den Terragnolern eine Flasche Wein um die andere und hielt flammende Reden an dieselben. Ob die Leute den Sinn derselben verstanden, mag dahingestellt bleiben. Aber den Wein tranken sie gerne. In Rovereto aber habe man Angst bekommen und flugs einen Schulverein „Pro patria" gegründet, der sich rasch über Welschtirol ausbreitete. So sei unser guter Doktor der Gründer eines weit verbreiteten italienischen Schulvereines geworden.

Der alte Mariani[1]) berichtet, daß die Hunnen mit Attila ins Terragnol gekommen seien; als er aber von dem Borcola-Passe aus das Tal sah, habe er ausgerufen „Terr(am) hanc nolo" (Terragnol), dies Land mag ich nicht, und sei schleunigst umgekehrt.

Vallarsa.

Von Rovereto geht östlich noch ein weiteres Tal aus, in dem wir auf viele deutsche Spuren stoßen, nämlich Vallarsa. Es ist von einer fahrbaren Straße durchzogen, die, unter Kaiser Franz I. 1817—1823 erbaut, Rovereto mit Schio (Oberitalien) verbindet. Man passiert zuerst die Gemeinde Trambileno, dann kommt eine große Anzahl (40) von Dörfern und Weilern, so Angheben oder Anghebeni, Foxi, Raussi oder Raossi, Piazza di Vallarsa, wo die Kirche steht, alles zur Gemeinde Vallarsa gehörig. Dann folgt Campo Silvano und in kurzem die tirolisch-italienische Grenze und der Abstieg in das italienische Val dei Signori. Es wird Getreide und Mais gebaut, hier und da auch noch Wein. Die Talgemeinde Vallarsa hat über 12 Alpen auf den Bergen, wodurch eine ertragreiche Viehwirtschaft ermöglicht ist. Früher fand sich auch viel Wald in dem Tale.[2])

Der Name Vallarsa wird mit Brandtal wiedergegeben, vielleicht weil man seinerzeit den Wald abbrannte, um Ackerland zu gewinnen.

[1]) Trento con il sacro Concilio.

[2]) Schneller, Südtirol. Landschaften, 2, 292.

Im Deutschen finden sich ähnliche Ortsbezeichnungen, wie Brandenberg, Brandholz, wenn darin nicht, wie Schneller bemerkt, ein alter Personennamen Brando steckt. Man hat den Namen aber auch als Vallorsi, Bärental, gedeutet; das Wappen der Gemeinde zeigt denn auch zwei an einem Brunnen trinkende Bären. Auch sonst kommen im Tale Namen vor, die auf Bären hindeuten, wie Pernprugnele, Perlaitele, Pernacker, Pertal.

Schon in der Gemeinde Trambileno finden und fanden sich deutsche Namen, so der Geschlechtsname Bisoffi (Bischof), dann die Ortsnamen Bacervalle (Wasserfall), Barde (Warte), Ghértile, Laita und Laitle, Maiseloch, Poden und Podele, Raut und Rautle, Sbainepade, Staudach usw.[1]) Im eigentlichen Vallarsa sind deutsch u. a. die Ortsnamen: Angheben (Langeben), Arlanch, Creneben, Cumerlotti, Cuneghi (König), Obra, Raossi (Rausch, vielleicht vom altdeutschen Personennamen Ruzo), Rueppi (Rupprecht), Sich (vom altdeutschen Sicco), Sieche (Cecke gesprochen, vielleicht von Zeche eines Bergwerkes), Spéccheri (vielleicht Speck = mit Steinen gepflasterter Weg), Staineri (Steiner, Steinbrecher). Es finden sich aber auch zahlreiche italienische Ortsnamen. Deutsche Personennamen sind u. a. Baratter (Baratieri, der italienische General dieses Namens, durch die unglücklichen Kämpfe in der Kolonie Erythräa bekannt, der in Sterzing begraben ist, stammte aus Südtirol), Noriller. An deutschen Priestern werden für Vallarsa genannt vor 1499 ein Lambertus Alemannus, bis 1517 ein Stephan Lindenberger; bei Abfassung seines Testamentes waren 4 andere deutsche Geistliche anwesend, nämlich Achaz Rinner, Pfarrer von Besenello, Johann Gaustner, Kaplan von Trambileno, Urban Strasser, Kaplan von Terragnol, und Peter Balnrat, Kaplan von Noriglio.

Das mittlere und hintere Vallarsa ist wohl bis ins 18. Jahrhundert vorherrschend deutsch gewesen. Allmählich aber vollzog sich auch hier die Italienisierung durch dieselben Faktoren wie anderwärts. So verschwand nach und nach das Vallarser Deutsch.[2]) Dasselbe muß der deutschen Mundart in Terragnol und Folgareit ähnlich gewesen sein und ebenfalls dem bayrisch-tirolischen Stamme angehört haben (allerdings mit einigen Eigenheiten). Dies ersieht man aus Hunderten von Ortsnamen, die Schneller nach den Amtsschriften eines einheimischen Notars (Domenico Rano 1781—1811) und einem Steuerbuche von 1820 in seinen tirolischen Namensforschungen veröffentlicht hat. Manche sind bis zur Unkenntlichkeit entstellt, so daß

[1]) Schneller a. a. O., Brentari, Guida del Trentino, p. 117. Bergmann, Einleitung S. 70.

[2]) 1890 zählte man unter 3400 Einw. der Gemeinde Vallarsa 3399 Italiener.

man sie ohne Beiziehung älterer Schreibweise kaum mehr entziffern könnte, z. B. Berlaiti (Oberleite), Bracciavalle für Bacervalle (Wasserfall), Guarindole für Bogenrinnele. Hier wie in den übrigen ehemals oder jetzt noch deutschen Tälern in Südtirol und Oberitalien wäre die Herstellung eines verlässigen Verzeichnisses der früheren deutschen Ortsnamen (Toponomastica) durch einen Germanisten eine dankenswerte Arbeit, bevor diese Namen vollends verschwinden.

Auch hier mögen ältere germanische Reste aus der Völkerwanderung der späteren deutschen Besiedelung zugrunde gelegen haben. Die Sprache aber weist auf Deutschtirol hin. Desgleichen die vorhandenen Volkssagen, wie von der wilden Jagd und dem wilden Manne, von den wilden Weibern (die saligen Fräulein in Deutschtirol, die heiligen Weiblein in den 13 Gemeinden), welche denen in Valsugana und Deutschtirol ähnlich sind. Desgleichen weist die jetzt verschwundene Tracht der alten „toitschen" Vallarser nach Deutschtirol; dieselbe soll an die bekannte Sarntaler Tracht erinnert haben. Von dem Ritter Jakob von Lizzana wird berichtet, daß er im 13. Jahrhundert, zur gleichen Zeit wie der Trientiner Bischof Friedrich von Wangen in Folgaria, deutsche Kolonisten bei Angheben angesiedelt habe.

Vallarsa stand und steht in Verbindung mit dem italienischen Valle dei Signori und dadurch mit der Gegend von Schio und Recoaro. Auch hier findet man jetzt noch genug verdorbene deutsche Namen. Nach einem amtlichen Verzeichnisse von 1807 (dessen Erklärer [Bologna] diese Namen für angelsächsisch ansieht) gibt Schneller (a. a. O.) einige dieser „sprachlichen Totenschädel", wie Bald (Wald), Begar (Wege), Craisenbeche (Kreuzweg), Ebben und Ebbele, Laita und Laitelle, Raute, Ron (Rain), Sangrobe (Sandgrube), Senebbe (schöne Ebene) usw.

Nimmt man dazu noch die deutschen Spuren in Val Ronchi, die deutschen Reste in den 13 Gemeinden, die deutschen Ueberbleibsel im ganzen Asticotale, die noch lebende deutsche Enklave Luserna, die immerhin noch stattlichen deutschen Ruinen in den 7 Gemeinden, so wird man Attlmayr[1]) zustimmen, der behauptet, daß man früher von Deutschtirol über Lavis, Pergine und Lavarone in verschiedenen Richtungen bis hart an die Tore von Bassano, Vicenza und Verona ununterbrochen unter Deutschredenden wandelnd gelangen konnte.

Val Ronchi.

Zu den früher wenigstens teilweise deutschen Tälern Südtirols gehört auch Valle dei Ronchi. Von Ala erstreckt sich dasselbe südöstlich

[1]) Die deutschen Kolonien ꝛc., Ferdinandeums-Zeitschrift, Innsbruck 1865/67.

etwa 10 km weit bis zum Bergpasse Pertica (1525 m), jenseits dessen bald die italienisch-österreichische Grenze kommt. In etwa 3½ Stunden kann man von Ala nach dem Perticapasse gelangen; von dort in weniger als ½ Stunde nach dem einsam gelegenen Gasthaus Revolto (1340 m), und von hier in etwa 1½ Stunde nach Giazza in den 13 Gemeinden, wo noch cimbrisch gesprochen wird. Von Giazza führt dann eine Fahrstraße hinab nach Badia Calavena, Tregnago und die Bahn nach Verona. Der Weg bis Giazza ist nur für Fußgänger und Reiter ordentlich passierbar.

An einem schönen Septembertage war ich nach Ala gekommen. In einer Mühle fand ich ein für tauglich erachtetes Bergpferd, des Müllers Sohn begleitete mich. Langsam ritt ich das allmählich ansteigende Tal hinauf. Innerhalb einiger Stunden umgaben mich abwechselnd die verschiedensten Vegetationsstufen; zuerst Weinreben, Maulbeerbäume und Maiskolben; dann schöne schattige Wälder von Eichen, Buchen, Ulmen und anderen Laubbäumen; hierauf sonnige, grüne Alpenwiesen mit weidenden Rindern, von dunkeln Fichten umrahmt; schließlich die hehre Einsamkeit des Hochgebirges mit niedrigen Latschen und Gesträuchern, Schluchten und Abgründen, zerstörenden Gebirgsbächen und zuletzt glänzendem Schnee, der erst kürzlich gefallen war. Auf dem Wege hatte ich Gelegenheit, verschiedene deutsche Namen auf den Schildern von Geschäftsleuten zu lesen. Das erinnerte mich, daß auch im Ronchitale einst deutsches Wesen herrschte.[1])

Das Tal muß lange mit Wald bedeckt gewesen sein. Da beriefen die Ratsherren von Ala deutsche Ansiedler aus dem Gebiete von Vicenza und Verona, d. h. „Cimbern" aus den 7 und 13 Gemeinden. Diese „Zimmerleute" kamen und rodeten den Wald aus, und so wurde das Tal zu einem Raut- oder Gereut-Tal, Val Ronchi (ronco = Rodung). Bis ins 17. Jahrhundert[2]) sprachen deren Nachkommen ihre cimbrisch-deutsche Sprache, von der Orts-, Flur- und Geschlechtsnamen noch jetzt leise Kunde geben. Da gibt es Namen wie Valbiesele (Wiese), Perch (Berg), Zettele, Giécheli (Jäkele), Pech (Bäck), Schincheri u. s. f. Schneller[3]) vermutet mit Recht, daß in den alten Urkunden des Stadtarchivs zu Ala sich noch manch andere solcher Namen in besser erkennbarer Form finden würden. Auch hier wäre eine Toponomastica ein Verdienst.

An Ortschaften kommt zunächst das Dörflein Muravalle. Nahebei geht rechts ein kleines Tal, Val Fredda, nach dem Hochlande der Monti

---

[1]) 1890 zählte man in Ronchi unter 403 Einwohnern 401 Italiener.

[2]) Perini, Statistica del Trentino.

[3]) Südtirol. Landschaften, 2, 386.

Lessini, mit herrlichen reichen Alpen ab.[1]) Dann kommt der Hauptort des Tales, Ronchi mit Kirche, aus mehreren zerstreuten armseligen Weilern sich zusammensetzend. Nach mühsamem Ritte durch die felsigen Schluchten und nach beschwerlichem Aufstiege erreichte ich endlich die Höhe des Perticapasses und schickte hier das Pferd samt Begleitung zurück. Nach kurzem Abstieg nahmen mich beim Gasthaus Revolto die italienischen Grenz- und Zollwächter in Empfang, waren aber gnädig und ließen mich friedlich ins Tal hinab zu den cimbrischen Männern von Giazza in den 13 Gemeinden ziehen.

Luserna.

Von dem großen, einst deutschen Gebiete in Südtirol, südlich von Valsugana und östlich vom Etschtale, hat sich nur das Dorf Luserna als deutsche Sprachinsel erhalten. Der Name ist in den letzten Jahren öfters genannt worden anläßlich der nationalen Fehde zwischen der deutschen und italienischen Partei dortselbst; aber wegen seiner einsamen Lage wird es nicht allzu häufig besucht. Nur begeisterte Freunde der deutschen Sache wenden ihre Schritte nach diesem weit vorgeschobenen Posten des Deutschtums, von einem Italiener im Unmute bezeichnet als „das hl. Mekka der deutschen Sprache, wie ein Fetisch von den Pangermanisten angebetet".[2])

In den Weihnachtsferien 1903/04 reiste ich zum zweitenmal in die Sette Comuni, um jene Gegenden auch im Winter zu sehen, und kam dabei über Luserna. Ich fuhr von Trient, das ich bei dieser Gelegenheit im Schnee traf, mit der Valsuganabahn nach Caldonazzo hinauf. In Caldonazzo, oder wie die Luserner sagen, Calnetsch, traf ich es glücklich. Im dortigen Gasthaus alle due spade (Zu den zwei Schwertern) war eine Anzahl Luserner mit Reit- und Lasttieren anwesend. Auch der deutsche Lehrer von Luserna, Herr Simon Nikolussi, war hier. Mit ihnen zusammen konnte ich nach Luserna hinaufreiten. Es war eine ziemlich lange Karawane, die sich in der verschneiten Landschaft von Caldonazzo den Saumweg, genannt Menador di Caldonazzo, gegen Monterovere hinauf bewegte. Die Männer von Luserna voran, zum Teil beritten, zum Teil neben ihren bepackten Pferden oder Muli hergehend, äußerst einfach und leicht gekleidet, keine dicken und starken, aber sehnige und ausdauernde Gestalten. Auf den Häuptern dieser südlichen Germanen saßen kühne Hüte, am allerkecksten trug ihr Anführer, der Briefbote von Luserna, seinen gewaltigen Spitzhut. Für Germanen hätte man

---

[1]) Vgl. J. Pock, Wanderungen im Lessinischen Hochlande, „Der Tourist", Wien 1886.
[2]) Schneller, Südtirol. Landschaften, 1, 202.

zunächst diese Luserner nicht gehalten; auch ihre Sprache klang fast wie romanisch, und erst bei schärferem Zuhören merkte ich, daß es wirklich größtenteils deutsche Laute waren, die sie, allerdings mit italienischer Betonung und Konstruktion, dem Gehege ihrer Zähne entschlüpfen ließen. Den Schluß machten einige Luserner Frauen, die mit großer Geduld ihre Lasten den verschneiten Berg hinauftrugen. Wie Ameisen kletterten Menschen und Tiere die zahlreichen Windungen und Kehren des Saumweges über den Lasberg hinauf. Nach mehr als zweistündigem Steigen erreichten wir das einsame Wirtshaus Monte Rovere (Eichberg) oder wie die Luserner sagten „Monteruf". In der Wirtsstube war auf einem großen runden Herde in der Mitte des Raumes ein offenes Feuer angezündet, um das sich die Anwesenden gruppierten. Hier traf ich auch den Herrn Kuraten Benjamin Vescoli von Luserna mit einem jungen Studenten von dort. Von Monterovere kamen wir auf ebenem Fahrwege in etwa einer Stunde nach Luserna, dem südlichsten deutschen Dorfe Tirols. Im Sommer bietet der Saumweg von Caldonazzo nach Monterovere keine Schwierigkeit. Er ist reich an herrlichen Blicken auf das Tal. Wer nicht zu Fuß gehen will, kann ohne Gefahr hinaufreiten, oder in Caldonazzo unschwer Wagen bekommen und auf der neuen Kunststraße, welche die Gemeinde Lavarone um etwa 100 000 Gulden erbauen ließ, nach Lavarone gelangen; von dort führt die Straße nach Monterovere, ist aber nur im Sommer fahrbar, im Winter nicht offen (auch nicht für Fußgänger). In Luserna taute ich im „Widdum" des Herrn Kuraten bald wieder etwas auf und benutzte die Zeit eifrigst, um möglichst viel zu sehen und zu hören, bestens unterstützt von Kurat, Lehrer, Lehrerin und den Einheimischen.

Luserna (eigentlich Lasern, nach dem Lasberge) liegt auf dem Hochplateau von Vézzena, 1333 m hoch, hart an dessen steilem Absturze in das Asticotal, wie ein Vogelnest an den Abgrund hingeklebt. Nach Norden ist es von grünen, teilweise noch fichtenbewachsenen Bergen umgeben, nach Süden öffnet sich der Blick weit in das sonnige Tal und die gegenüber auf den italienischen felsigen Bergen liegenden Ortschaften. Im Westen liegen die grünen Höhen von S. Sebastian und Folgaria, und sehen bei hellem Wetter die Zacken der Brentagruppe herein. Nach Südosten erblickt man die Berge vor Vicenza und Umgebung. Der frühere Wald oberhalb Luserna ist größtenteils abgeschwendet worden, um Alpen zu gewinnen, die Oertlichkeit heißt noch der „Schwandt". Das Dorf erstreckt sich längs des Sträßchens hin und macht, von oben gesehen, mit seinen ziemlich hohen Steinhäusern einen fast stattlichen Eindruck. In der Nähe besehen, sind es freilich zumeist ärmliche Wohnungen, häufig eng aneinandergeklebt, ohne Kamine und darum vom

Rauche geschwärzt, die in allem den welschtiroler Häusern gleichen. Nach der Volkszählung von 1900 waren es 915 Einwohner, von denen aber im Sommer ein großer Teil abwesend ist. Zu Luserna gehört auch der Weiler Tetsch oder Tezze (tezza = Scheune) und einige wenige zerstreute Höfe, die meistens nur mehr als Ställe benutzt werden. Früher müssen es mehr solcher Einzelhöfe gewesen sein.

Die männlichen Bewohner von Luserna wandern großenteils als Maurer und Steinarbeiter den Sommer über aus, kommen aber im Winter fast alle wieder in ihr einsames Bergdorf, an dem sie mit merkwürdiger Treue hängen. Dauernde Auswanderung findet fast gar nicht statt. Einen weiteren Erwerbszweig bildet die Alpenwirtschaft. Es besteht eine Genossenschaftssennerei im Dorfe, wohin die Milch geliefert wird; nach Umlauf des Sommers erhält dann jeder Beteiligte nach dem Quantum der gelieferten Milch Anteil an dem fabrizierten Käse. Im Sommer ist das Vieh auf einigen Alpen; doch ist die Zahl desselben gering (100—120 Kühe), dazu ebenso viele Ziegen und etwas weniger Schweine. Der Feldbau beschränkt sich auf die Kultur von Kartoffeln und Kohl auf der sogenannten „Brach", einem Komplexe von kleinen, mit Steinmauern umgebenen Aeckerlein auf der abschüssigen Südseite. Getreide ist verschwunden bis auf einige Fleckchen Gerste. Die Frauen besorgen fast allein die Feldarbeiten und pflegen die kostbare und spärliche Ackerkrume mit liebevoller Sorgfalt. Der Wald ist sehr gelichtet und liefert nicht mehr den früheren Ertrag. Manche Anzeichen deuten auf früheren Bergbau hin, der aber nicht bedeutend gewesen sein wird. Im Sommer werden viele eßbare Schwämme (Champignons und Steinpilze) gesammelt und von den Frauen zu Fuß bis nach Trient auf den Markt getragen. Man kann sich darnach leicht vorstellen, wie bescheiden im Dorfe die Lebenshaltung sein muß. Wenige Dörfer werden zu finden sein, deren Bewohner so bedürfnislos sind wie die Luserner. Es erfolgt denn auch selten eine Einwanderung oder Einheiratung von Auswärtigen hierher.

Dies ist neben der abgeschiedenen Lage mit ein Grund, daß sich in Luserna die deutsche Sprache erhalten hat. Zuerst machte der Kurat Franz Zuchristian (seit 1862) auf die eigentümliche deutsche Mundart Luserns aufmerksam; darauf untersuchte Prof. Dr. J. von Zingerle dieselbe (Lusernisches Wörterbuch, Innsbruck 1869). Bei der Volkszählung von 1900 bekannten sich von sämtlichen Lusernern nur gegen 20 zur italienischen Umgangssprache, alle übrigen zur deutschen.[1]) Freilich hat die „Lega Nazionale" in Trient, die an die Stelle des aufgelösten

[1]) 1890 zählte man in Luserna 699 Einwohner, darunter 675 Deutsche, 24 Italiener.

„Pro-Patria-Vereins" trat, alle Hebel in Bewegung gesetzt, um das Dorf für das Welschtum zu gewinnen: Es wurde eine italienische Privatvolksschule mit eigenem stattlichem Hause und einer Lehrerin errichtet (1893); gewaltige Anstrengungen wurden gemacht, um in der Gemeindevertretung dem italienisch gesinnten Elemente die Mehrheit zu verschaffen und dann die seit 1866 bestehende deutsche Volksschule[1]) zu verwelschen. Aber alles umsonst. Dank der Führung einiger deutschgesinnter Männer fielen die Gemeindewahlen 1887 im deutschen Sinne aus, blieb die deutsche Schule bestehen, wurde zu der schon seit 1882 vorhandenen Spitzenklöppelschule ein deutscher Kindergarten 1893 gefügt,[2]) und heute steht das Deutschtum nicht mehr auf schwachen Füßen. Die deutsche Schule hatte Ende 1903 127 Schüler unter einem Lehrer und einer Lehrerin, die italienische bloß 24, der Kindergarten 54. Zu Hause sprachen 1890 beinahe alle Luserner die deutsche Mundart. In der Kirche wird abwechselnd (seit 1899) deutsch und italienisch gepredigt. Die im Verkehre mit der Nachbarschaft unentbehrliche italienische Sprache wird auch in der deutschen Schule gepflegt. Die Luserner sehen ein, daß die deutsche Sprache ihnen beim Fortkommen in der Welt weit mehr nützt wie die italienische. Italien braucht ja keine Südtiroler Arbeiter, da es ja selber einen Ueberschuß an Arbeitskräften hat.

Ueber die Herkunft der Deutschen in Lusern besteht eine Ortssage, wonach Lusern eine Tochter von Lavarone ist; ältere Urkunden sind keine vorhanden. Unterstützung findet diese Tradition durch die Tatsache, daß 1783 die Teilung des Gemeindebesitzes zwischen Lavarone und Lusern erfolgte, während bis dahin beide Ortschaften zusammengehörten. Bei dieser Teilung scheinen die Luserner ein wenig zu kurz gekommen zu sein. Bisher gehörte Lusern zur (jetzt italienischen) Pfarrei Brancafore im Asticotale, hat aber seit 1745 einen eigenen Geistlichen (Kuraten) und soll jetzt selbständige Pfarrei werden.[3]) Da die Sprache der Luserner mit der Sprache der benachbarten ehemaligen deutschen Gegenden (von Lavarone, St. Sebastian, Folgaria usw.), und sogar mit jener der Sette Comuni der Hauptsache nach (gewisse Unterschiede sind freilich vorhanden) die gleiche ist, und früher alle diese deutschen Gebiete mit einander verbunden waren zu einem großen deutschen Sprachgebiete, so werden die Luserner von gleicher Herkunft sein wie jene. Die Antwort auf die Frage nach der Herkunft der Cimbern in den 7 und 13 Gemeinden

---

[1]) Früher war die Schule nur italienisch.

[2]) Mit Unterstützung des Allgemeinen Deutschen Schulvereins.

[3]) Der Neubau einer katholischen Kirche zu Luserna ist dringendes Bedürfnis, und dessen Unterstützung allen Deutschen warm ans Herz zu legen.

enthält auch die Antwort auf unsere Frage. Die Sprache der Lusérner nun ist vorwiegend der bayerisch-tirolische Dialekt, zum Teile auf älterer Entwickelungsstufe stehen geblieben, zum Teile auch alemannisch-schwäbische Elemente aufweisend. Die Lusérner sind darnach Deutsch-Tiroler, wahrscheinlich auf eine ältere gemanische Unterlage verpflanzt. Nach Tecini waren 1821 neben anderen, seitdem ebenfalls verwelschten Orten auch Brancasore (Pedemonte, die bisherige Pfarrei und Mutterkirche von Luserna) und Casotto im Asticotale noch deutsch,[1]) und 1904 habe ich selber noch in Carotte im gleichen Tale ein des alten deutschen Dialektes kundiges greises Paar getroffen. Luserna direkt gegenüber liegt auf der steilen Höhe des rechten Asticoufers Montepian (deutsch Ebenberg), bereits zu Italien gehörig, wo das Deutsche noch nicht ganz verstummt ist.[2])

Bei der Abgeschlossenheit Lusernas ist es nicht verwunderlich, daß die Bewohner zusammen nur drei Geschlechtsnamen führen, entweder Nicolussi, oder Gaspari, oder Pedrazza. Die vielen einzelnen Nicolussi usw. werden außer durch den Vornamen noch durch Beinamen von einander unschieden, die man dem Geschlechtsnamen hinzufügt, z. B. Hans Nicolussi-Leck, Josef Gaspari-Knapp usw. Verwandtenheiraten sind das Regelmäßige; auffallenderweise kommen aber trotzdem fast gar keine Kretinen oder Blödsinnige vor.

Die Umgebung von Luserna bietet Gelegenheit zu verschiedenen Ausflügen. Für eine Sommerfrische wäre Luserna gut geeignet, wenn nur im Dorfe eine größeres Gasthaus sich befände. Das deutsche Gasthaus ist etwas klein, bietet aber für Touristen ganz ordentliche Unterkunft. Auch Kurat und Lehrer gewähren in freundlicher Weise Obdach. Mehrmals in der Woche geht der Postbote nach Caldonazzo. Man ist also nicht von der großen Welt abgeschnitten.[3])

Dies sind die deutschen Reste in Südtirol. Dortselbst grassieren seit längerer Zeit die irredentistischen Bestrebungen. Man betont immer wieder, die Kämme der Alpen seien die natürliche Grenze Italiens. Auf italienischen Schulwandkarten werden die norischen, carnischen und julischen Alpenkämme als Grenze gegen Oesterreich angegeben. Bis zum Brenner werden auf solchen Karten alle Ortsnamen italienisiert. Für

---

[1]) Patigler, Die deutschen Sprachinseln, S. 8.

[2]) Persönlich konnte ich mich hiervon allerdings nicht überzeugen.

[3]) Näheres über Lusérna bei A. Baß, Deutsche Sprachinseln in Südtirol und Oberitalien, Leipzig 1901; dann bei J. Bacher (früher Kurat in Lusern, jetzt seit 1890 in Unterfennberg bei Margreid in Südtirol, ein unermüdlicher Forscher, dem ich zu großem Danke verpflichtet bin), „Von dem deutschen Grenzposten Lusern" in d. Zeitschrift d. Vereins für Volkskunde in Berlin, 1900—1902 mit Sprachproben (von dem nämlichen Verfasser ist eine größere Schrift über die Sprache dieser Enklaven in Aussicht); ferner im „Nationalen Reiseführer" Nr. 1: Lusern in Südtirol, Freiburg i. Br. 1900.

ganz Südtirol wurde allmählich die Bezeichnung „il Trentino" eingeführt, obwohl es im historischen Sinne ein solches Trentino nie gegeben hat.[1]) Bozen, Meran, Brixen, Sterzing werden den Italienern im Regno als im Gebiete des Alto Trentino oder Alto Adige liegend bekannt.

Wenn nun dieses bisher unerlöste (irredento) Trentino an das Königreich Italien fiele, so müßten damit über 150000 Deutsche an Italien abgetreten werden, um dann der allmählichen Verwelschung anheimzufallen. Freilich sind es zumeist bestimmte Kreise Südtirols, innerhalb welcher diese große Sehnsucht nach Italien vorhanden ist. Bei den sogenannten „kleinen Leuten", besonders auch den Bauern und kleinen Landwirten ist diese Sehnsucht häufig weniger heiß. Der Welschtiroler Bauer fürchtet die italienischen Steuern und die welsche Güterzertrümmerung. Er weiß, daß Südtirol mit Italien vereinigt, nur mehr eine Alpe (malga) sein würde (im Vergleiche mit dem fruchtbareren Italien), während es so ein Paradies ist (im Vergleiche mit den deutschen Landen). Was Südtirol produziert, das produziert ja Italien alles viel besser und billiger; nach Italien ist hierfür so gut wie kein Absatz; ebensowenig für den Ueberschuß an südtiroler Arbeitern. Dagegen ist dies alles anders mit Rücksicht auf die deutschen Lande, besonders wenn manche Zollschranken zwischen dem Deutschen Reiche und Tirol fallen würden. Die Bestrebungen jener Irredentisten würden also den Südtirolern nur zum Schaden gereichen,[2]) im Falle sie Erfolg hätten.

Eine historische Begründung der italienischen Ansprüche auf Tiroler Gebiet ist unmöglich.[3]) Die ethnographische bezw. anthropologische gelingt ebenfalls nicht, wie die Untersuchungen Tappeiners dartun, wonach die Welschtiroler, überhaupt die Südtiroler verhältnismäßig mehr germanisches bezw. deutsches Blut in ihren Adern haben als die Nordtiroler. Es bleibt also nur der Appell an das Nationalitätsprinzip: In Welschtirol und auch in Südtirol hätten die Italiener, d. h. die italienisch Sprechenden die Mehrheit. Tatsache aber ist, daß noch 1836 bei einer Doktorpromotion in Padua ein Welschtiroler Gelehrter[4]) die Behauptung aufstellen konnte: „Die Einwohner Südtirols redeten vor nicht vielen Jahrhunderten alle die deutsche Sprache". Im Vorausgehenden haben

[1]) Schneller, Südtirol. Landschaften, 2, 6.

[2]) Nabert, Die Bedrängnis des Deutschtums, S. 21 f.

[3]) Galanti freilich, der gelehrte Verfasser der Schrift über die Deutschen südlich der Alpen, I Tedeschi etc., p. 133 glaubt, daß Geschichte und Geographie sowie die Bedürfnisse der nationalen Verteidigung den Italienern die Alpenkämme als natürliche Grenzen anweisen. Auch Malfatti vertritt la perenne Italianità del Trentino (Archivio storico per Trieste. l'Istria etc., 1881).

[4]) Francesco Moroni aus Caldonazzo. Vergl. Moroni, Cenni topografici di Caldonazzo, Padova 1836.

wir ja die wenigen noch lebenden Reste dieses einst großenteils deutschen Gebietes kennen gelernt uud sind den Spuren der jetzt verschwundenen deutschen Sprache in vielen Tälern nachgegangen. Leider haben die Deutschen in ihrer nationalen Gleichgültigkeit und geringen Widerstandskraft einen großen Teil vom ehemals deutschen Südtirol verloren. Grund genug, mit aller Kraft an dem festzuhalten, was sie noch besitzen, und Grund genug für alle Deutschen, nach Möglichkeit dem Deutschtum in Südtirol und besonders den deutschen Sprachinseln in Welschtirol tatkräftige Sympathien entgegenzubringen.[1])

III. Die Sette Comuni Vicentini.

In Brugiers Literaturgeschichte[2]) las ich vor Jahren, daß die langobardische Sprache noch fortlebe in den deutschen Sprachinseln Welschtirols und Venetiens: Sette Comuni, Luserna, Folgareit. Seitdem war es mein Wunsch, diese altehrwürdige Langobardensprache zu hören und die angeblichen Nachkömmlinge der alten Langobarden zu sehen.

In einem einsamen Gebirgsdorfe auf dem Monte Baldo, Ferrera di Monte Baldo, erfuhr ich später von italienischen Forstbeamten Näheres über diese Enklaven und ihre Sprache, von den Einheimischen die cimbrische (il Cimbro) genannt.

Im August 1903 war ich nach einer Fußtour in den ladinischen Tälern Südtirols und in den Dolomiten, über Cortina d'Ampezzo nach Belluno und Feltre in Oberitalien gekommen. Hier beschloß ich, einen Abstecher nach den Sieben Gemeinden zu machen. Die Post brachte uns von Feltre nach Primolano, den unvergleichlich schönen Südabhängen der Alpen entlang. In Primolano nahmen wir einen Wagen, der uns in kurzer Zeit durch das üppige, mit Wein und Tabak bepflanzte Brentatal nach Valstagna führte. Von Valstagna ritten wir durch die enge Schlucht (Valle Frenzola oder Frenzela) nach Gallio in den Sette Comuni hinauf. Die Schlucht, durch welche wir etwa zwei Stunden reiten mußten, ist derart wild und zerrissen, daß Dante dieselbe als Eingang zur Unterwelt hätte schildern können. Der Ritt ist aber bei einiger Vorsicht ohne Gefahr,

---

[1]) Besuch als Touristen, Aufenthalt als Sommerfrischler, Beteiligung am deutschen Schulverein usw.

[2]) Geschichte der deutschen National-Literatur, Freiburg i. B. 1893, S. 3.

und man braucht nicht ängstlich zu werden, wenn der Führer von einigen hier passierten Unglücksfällen, von im Gießbache verschwundenen Leuten usw. erzählt, oder von der Wildheit der Valstagner in früheren Tagen berichtet. 1680 sollen aus Anlaß von Gebietsstreitigkeiten Leute von Valstagna eine Anzahl von Holzhauern aus Valrovina (in den 7 Gemeinden) auf strittigem Boden überfallen, einen nach dem anderen in einen brennenden Kohlenmeiler geworfen, den Saumtieren die Augen verbunden und sie über eine steile Felswand in einen Abgrund hinabgetrieben haben; der Felsen heißt jetzt noch Salto dei Cavalli, Roßsprung.[1]) Oberhalb der Schlucht liegt Buso, ein kleiner Ort mit Wirtshaus und hübschem Renaissance-Oratorium der Madonna di Caravaggio. Der weitgereiste Wirt gab uns Aufklärungen über die 7 Gemeinden, sprach aber zu unserem Bedauern das heiß ersehnte „Langobardisch" nicht; ebensowenig tat dies der würdige Eremit, der das Wallfahrtskirchlein behütet. Wir stiegen darum nochmals in den Sattel, um weiter hinauf in die 7 Gemeinden zu kommen. Landschaft wie Vegetation wurde immer nordischer, die verschiedenen kleinen Weiler und einsamen Gehöfte (Ronchi, Capitelli) machten einen beinahe deutschen Eindruck, der noch verstärkt ward, als wir gegen Abend nach Gallio kamen, einem gegen 1100 m hoch gelegenen Dorfe der 7 Gemeinden, das behaglich mit seinen teilweise noch strohgedeckten Bauernhäusern in einer kleinen Senkung der weiten Hochebene hingebreitet ist.

Trotz der zahlreichen italienischen Sommerfrischler bekamen wir ein ordentliches Quartier und machten uns nun eifrig daran, das „Langobardische" zu erjagen. Allein niemand wollte diese Sprache verstehen; mit Mühe ermittelten wir schließlich einen alten, aus Asiago gebürtigen Mann, Domenico Rigon(i), der noch „langobardisch" verstand. Wir bewirteten ihn und suchten seine Zunge zu lösen, was nach einigem Sträuben auch leidlich gelang. Hier wie bei allen späteren Versuchen, die Leute zum Reden zu bringen, hatte ich mit deren Schüchternheit zu kämpfen: es machte beinahe den Eindruck, als ob sie sich der Mundart schämten. Vielleicht haben sie auch vielfach nicht mehr die nötige Uebung, um sich geläufig auszudrücken. Kaum konnte ich die Namen der einzelnen Körperteile, der gewöhnlichen Zimmereinrichtungsgegenstände, Speisen u. a. von unserem biederen Cimbro erfahren, z. B. oge ögle Auge, tril Lippe, gorgela Gurgel, nello Nacken, schüzzela Schüssel, poan Bein, kella Löffel, gabela gebelle Gabel, mumfel Mundvoll, offel Apfel, smecken riechen, bazzar Wasser, eno Großvater, pruadar Bruder, sbestar Schwester usw.

[1]) Nalli, Epitome di nozioni storiche economiche dei 7 Comuni Vicentini, Vicenza 1895. p. 90.

Da unser cimbrischer Landsmann früher Kohlenbrenner gewesen war, zeigte man ihm eine Ansichtskarte mit der Abbildung eines Köhlers bei seiner Arbeit im Walde, und er bestätigte die darauf stehende Inschrift: Dar kolar (Der Köhler). Ear steet alloan in bald (Wald), tag un nacht hûteten (hütend) sina kollgruba; pulten (Polenta) un kêse ist sin leben (Lebensunterhalt) u. s. f. Das klang nun alles nicht gerade langobardisch oder gotisch oder nordisch, sondern erinnerte mich lebhaft an den schwäbischen Dialekt, vielfach auch an die altbayerische Mundart. Ich vermutete deshalb, unser cimbrisches Orakel möchte früher als Arbeiter, wie so viele seiner Landsleute, in Deutschland gewesen sein und sich hier sein Deutsch angeeignet haben. Doch verneinte er ganz entschieden, jemals seine Heimat verlassen zu haben. Ich befragte ihn noch um verschiedene andere Wörter, zum Teil an der Hand eines italienisch geschriebenen „Führers durch die sieben Gemeinden",[1]) den mir ein Einheimischer in die Hand gegeben hatte; alles aber, was ich hörte, bestätigte den ersten schwäbisch-bayerischen Eindruck.

Am Tage darauf, einem schönen Augustmorgen, besichtigten wir die auf einer kleinen Erhebung, Jöckel oder Lekle genannt, stehende hohe Kirche und schritten dann in Begleitung eines aus Gallio stammenden italienischen Professors, Francesco Segafreddo in Bassano, wohlgemut durch Wiesen, Weide und Wald angesichts grüner Berge und der dieselben schmückenden Höfe und Weiler gen Asiago zu. Der Professor machte uns in liebenswürdiger Weise auf die alten Namen der Berge und Ortschaften aufmerksam, z. B. auf den bei Gallio fließenden pach oder ghelpach. Das nahegelegene Foza und vollends Enego (beide nordöstlich von Gallio) konnten wir diesmal leider nicht besuchen. Vorüber an der Villa Rossi, die am Rande eines Fichtenwaldes freundlich gelegen ist, auf ebenen, mit großen, rötlichen Steinplatten eingefaßten Wegen, mit stetem Blicke auf die grünen, sanft gewölbten Berge und die nach germanischer Art zerstreut liegenden großen Bauernhöfe mit Gemüse- und Blumengärtchen davor, mit massiven Stroh- oder Schindeldächern und abgeschrägten Giebeln, näherten wir uns dem Hauptorte der 7 Gemeinden, Asiago, dessen stattlicher Kirchturm schon von weitem aus der Mulde grüßte, worin der Ort liegt. Er macht stellenweise den Eindruck einer kleinen italienischen Stadt, manche Partien dagegen zeigen noch ländliches Gepräge durch ihre mit Holz oder Stroh gedeckten, am Giebel abgeschrägten Häuser. Die Pfarrkirche ist stattlich wie eine Kathedrale, ebenso schön ist der frei danebenstehende, nach Venezianer Art mit verstärktem Sockel gebaute Turm. Außer einer zweiten alten Kirche,

[1]) Brentari, Guida storico-alpina di Bassano-Sette Comuni etc. Bassano 1890.

S. Rocco, einem großen modernen Schulpalaste, dem Rathause mit dem Wappen der 7 Gemeinden (sieben Köpfe) und Sammlungen fiel uns nichts Hervorragendes auf.

Durch die Liebenswürdigkeit eines vielgereisten, sprachenkundigen Gasthausbesitzers, des Herrn Lobbia alle sette teste (zu den sieben Köpfen), wurden wir mit dem würdigen Erzpriester von Asiago, Don Domenico Bortoli, bekannt, der zwar selber nicht Cimbrisch mit uns sprach, aber uns auf einige Literatur darüber aufmerksam machte. Auch vermittelte er unsere Bekanntschaft mit dem besten Kenner des Cimbro, dem Advokaten Dr. Julius Vescovi (cimbrisch „von Bischofarn"), welcher uns in cimbrischer Mundart einiges vorlas und uns, soweit es in der kurzen Zeit möglich war, über Herkunft und Sprache der Cimbern Aufschluß gab. Wir machten dann einen Gang in die herrliche Umgebung und kamen schließlich nach Camporóvere, einer stattlich auf grünem Plan nordwestlich von Asiago gelegenen Ortschaft.

Hier erinnerten einige alte Bauernhäuser, zum Teil noch mit Strohdächern, stark an deutsche, z. B. oberschwäbische Häuser. In einer Wirtschaft wollte ich mit herbeigeholten Einwohnern eine Unterhaltung pflegen; allein die alten Männer waren nur schwer zu einem zusammenhängenden Gespräche zu bringen, so daß die Unterhaltung immer wieder aus einzelnen cimbrischen Wörtern, verbunden durch italienischen Mörtel, bestand. Am frischesten redete die Frau Wirtin, die immer wieder ihr helles, mit ganz offenem A-Laut gesprochenes „Ja" ertönen ließ, wie man es weder in Tirol noch in Bayern, sondern nur in Schwaben hört, und lebhaft bedauerte, daß man zu ihrer Zeit die Mädchen fast ohne Schulunterricht aufwachsen ließ. Alles, was wir bisher von den „Cimbern" sahen und hörten, machte den Eindruck eines schlichten Völkleins von einfachen Sitten und unverkennbar deutschem Typus. Schon am Vormittag hatten wir einen alten Bauern mit langen Haaren und ausgesprochen deutschem Gesichte gesehen, den man uns als das Muster eines „alten Cimbern" vorstellte. Blonde Haare und blaue Augen waren uns sehr häufig begegnet. Nun konnte ich mir ungefähr denken, wie die vielen Blondinen in die Gemälde der Oberitaliener, eines Tizian, Paolo Veronese, Giulio Romano, Palma u. s. f. kommen.

Wir reisten trotz der relativ geringen Ausbeute am nächsten Tage ab. In das eigentliche Dorado der cimbrischen Sprache (Rotzo und Umgebung) waren wir, wie ich nachher erfuhr, gar nicht gekommen. Mit der Privatpost fuhren wir in das einsame, waldreiche Val d'Assa hinein, grüßten noch einmal die grünen Berge der „Siben kameûn", und erreichten, vorbei an der Wirtschaft Ghertele, bei dem im schattigen Tale

gelegenen Termine die Grenze. Hier war 1508 Kaiser Maximilian I. mit einem großen Heere von Trient bis Asiago durchgezogen. Nach langer Fahrt durch Nadelwald kamen wir zur großen sonnigen Alpe Vézzena (Wiesen). Ueber das sonst einsame, jetzt aber von Sommergästen belebte Monterovere, wo der Weg nach Lusern abzweigt, ging es dann durch den von blühenden Alpenveilchen erfüllten Wald nach Lavarone, und von hier in eiliger Fahrt die prächtige Kunststraße hinab in das üppige, heiße Valsugana. Von Caldonazzo brachte uns die Bahn nach Trient.

Zu Innsbruck fand ich in der Bibliothek des Ferdinandeums eine reiche Literatur über die Cimbern und überhaupt die deutschen Sprachinseln an der italienisch-österreichischen Grenze. Deren Studium bewog mich, zunächst die 13 Gemeinden bei Verona zu besuchen. Da mich aber die in den 7 Gemeinden das erste Mal erzielten Ergebnisse nicht befriedigten, so ging ich in den folgenden Weihnachtsferien (1903/04) über Luserna nochmals in die Sette Comuni. Der Weg über Vézzena war des tiefen Schnees wegen vollständig unpassierbar, und so mußte ich von Luserna zunächst in das Asticotal hinabsteigen, um von dort wieder hinaufzugehen. In und bei Luserna lag der Schnee noch metertief. Nur die steilen, felsigen Abstürze zeigten sich schneefrei. Der mich begleitende Sakristan von Luserna erzählte von einigen hier Verunglückten, an welche die schwarzen Kreuze am Wege erinnerten. Zuerst umgaben uns hohe Lärchenstämme, dann kam niedriges Buchen- und Wacholder-Buschwerk. Der Schnee wurde allmählich weniger und die grünen Blätter der Nieswurz blickten daraus hervor wie eine frohe Botschaft vom kommenden Frühling. Dann eröffnete sich von den steilen Felsenhängen aus der Blick in das Tal. Verschiedene Dörflein blinkten herauf, so Pedemonte (Brancafore), die schon erwähnte Mutterkirche von Luserna, jetzt ganz italienisch. Der Schnee blieb zuletzt vollständig zurück und an seine Stelle traten bald Weinreben in kleinen, steinumhegten, dem Felsen abgerungenen Gärten. Bei der Ortschaft Scalzeri erreichten wir das Tal und bewunderten die gewaltige, aus einer Felsenhöhle strömende Quelle, die, auf der Luserner Hochfläche sich sammelnd, hier zutage tritt; von üppigem Pflanzenwuchs umgeben, stellte sie eine Frühlingsidylle dar; hier versteht man, wie die Alten von Quellnymphen und Wasserelfen reden konnten. Am anderen Ufer des Astico, der hier die Grenze bildet, liegt das bereits italienische Dorf Posta; die italienische Grenzwache stand auf der Brücke. Hier wie im ganzen Tale war einst das Deutschtum herrschend, ist aber jetzt fast völlig verschwunden. Wir wanderten im Tale weiter; es kam Casotto, die letzte österreichische Ortschaft, mit schön auf dem Bergeshang gelegener Kirche und Schule.

In dem fast grünen Tale erschien nun der erste italienische Ort, S. Pietro (di Val d'Astico), behaglich längs der Straße an den Berghang hingelagert, bereits zum Gebiete der 7 Gemeinden gehörig, aber ganz italienisch. Hier wurde ein starkes Maultier gemietet und der Ritt die schöne, neue Bergstraße hinauf angetreten. Die Weinberge des Tales blieben allmählich zurück, der Schnee stellte sich wieder ein, und als ich bei Castelletto (cimbrisch Burch, zu Rotzo gehörend) die Hochebene erreicht hatte, war ich wieder ganz in winterlicher Landschaft. Es war der letzte Tag des alten Jahres (1903) und deshalb viele Leute auf der Straße. Ich versuchte in meinem schwäbischen Dialekte mit denselben zu reden, und es gelang ganz leidlich. Hier spricht jung und alt noch cimbrisch. In Castelletto ist der Geschichtschreiber der 7 Gemeinden, Abbate Agostino dal Pozzo (Brunner, † 1798) geboren; Schmeller blieb 1833 einige Tage in dessen Haus, um aus seinen hinterlassenen Schriften Auszüge zu machen. In der Nähe entdeckte dal Pozzo 1781 auf dem sogenannten Bostel di Rotzo die Reste von mehr als 600 primitiven steinernen Hütten mit verschiedenen Gebrauchsgegenständen, wohl der vorgeschichtlichen Zeit angehörig. Auch römische Funde hat man gemacht. Für Paläontologen, Geologen und Anthropologen wäre hier (wie überhaupt in den Sette Comuni) noch manches zu tun. Vieles ist im Museum zu Asiago bereits gesammelt, besonders durch die Bemühungen des 1898 verstorbenen Forstmeisters Giuseppe Nalli, welcher Land und Leute der 7 Gemeinden und ihre Geschichte mit unermüdlichem Fleiße studierte. Ueber Hangar (Anger, oder von Hang?) gelangte ich nach dem stattlich der Straße entlang sich hinziehenden Dorfe Rotzo, cimbrisch Rotz, mit schön gelegener Kirche, stolzem venezianischem Turm und imposantem Schul- und Gemeindehaus. In Rotzo läuteten eben die Glocken mit vollem Klange zu einer Dankandacht am letzten Tage des Jahres.

Im Pfarrhause fand ich freundliche Aufnahme bei dem liebenswürdigen und gebildeten Erzpriester D. Francesco Zecchinati. Ich konnte mich eines fürstlichen Quartiers rühmen, denn hier hatte König Friedrich August von Sachsen 1851 bei dem damaligen Arciprete Bonomo, mit dem auch Schmeller in Verbindung stand, Herberge genommen. Am Abend machte ich in Begleitung des Erzpriesters noch einen Gang durch das Dorf und besuchte dabei eine Verwandte des oben erwähnten dal Pozzo. In dem offenen Kamin brannte das gastliche Feuer; nach cimbrischer Sitte war das Brennholz behufs besserer Ansachung des Brandes durch ein Eisengestell, genannt Feuerroß (**hasan**, von heben) gehalten; bei dampfendem Kaffee wurde „Wer", „Woher" und „Wohin"? des Fremdlings besprochen und bereitwillig auf dessen Fragen Antwort gegeben. Deutsche Herzlichkeit verband sich hier und auch sonst überall bei den

Cimbern mit italienischer alter Kultur, die auch den Bauern mit beinahe ritterlichem Anstande auftreten läßt. Die meisten Häuser zu Rotzo sind noch alt und ziemlich primitiv, teilweise mit Stroh gedeckt, in der inneren Einrichtung von Küche und Stube meist noch auf jener Kulturstufe stehend, welche unser süddeutsches Bauernhaus vor mehr als 100 Jahren einnahm und in einzelnen, jetzt beinahe als Sehenswürdigkeit geltenden Exemplaren noch einnimmt. Die Nacht war hell, und der Mond beschien prächtig die verschneiten Berge, welche, das Haupt von dunklen Fichtenwäldern umrahmt, das einsame Dorf umgeben.

Am anderen Tage, dem Neujahrsfeste, weckten mich in der Frühe frische Kinderstimmen vor dem Pfarrhause: es war die Dorfjugend, welche, ganz nach deutscher Sitte, dem Geistlichen ihre Wünsche zum neuen Jahre brachte. Während des Gottesdienstes und hernach hatte ich Gelegenheit, die cimbrischen Landsleute fast vollzählig versammelt zu sehen: es waren durchwegs hohe und schlanke Gestalten mit unverkennbar germanischem Aussehen, alles Männer der Arbeit und des einfachen Lebens, mit italienischer Würde ihren weiten Tuchmantel mit Pelzkragen um die Schulter gehängt tragend. Die Kirche zeigte den an hohen Festen üblichen pomphaften Schmuck, besonders an farbigen Draperien; livrierte Kirchendiener standen in feierlicher Haltung da, nur gelegentlich mit dem reich verzierten Stabe die jungen, allzu lebhaften Cimbri an die Heiligkeit des Ortes erinnernd; der Kirchenchor leistete sein Bestes, um eine echt italienische Musik zu kraftvoller Aufführung zu bringen. Nach dem Gottesdienste konnte ich beobachten, welch gutes Einvernehmen zwischen Geistlichkeit und Volk bestand; viele der Pfarrkinder kamen in das Pfarrhaus, um sich am Herde zu wärmen und ein Plauderstündchen zu halten.

Die noch übrige Zeit meiner Anwesenheit benützte ich, um möglichst viel über Land, Leute und Sprache zu erfahren, dabei aufs beste unterstützt von dem liebenswürdigen Arciprete und seinen Verwandten, dem freundlichen, trotz seines hohen Alters allzeit heiteren Kaplan, dem Gemeindesekretär von Rotzo und dessen Stellvertreter u. a. Bei Tisch machte ich die Bekanntschaft eines veritablen cimbrischen Dichters, Benedetto Benetti aus Roana, der, mit scharfem Auge das Leben besonders seiner Landsleute beobachtend und mit humorvollen Worten das Gesehene schildernd, hübsche Gedichte in cimbrischer Mundart verfaßt, wovon manche bereits gedruckt sind.[1]) Derselbe, obwohl guter Patriot, bedauert lebhaft, daß die cimbrische Mundart immer mehr zurückgeht, „**ünzar gaprecht** (Rede) **ghet palle** (bald) **varloart** (verloren), **tüht miar ante**“ (tut mir leid). In diesem Bedauern stimmen mit ihm alle Einsichtigen auch in Italien überein.

[1]) Durch Prof. Dr. Baragiola im Bolletino di filologia moderna, Venezia 1902.

Die Zeit drängte zum Aufbruche. Ueber Albaredo (cimbrisch Aspach, Espach, von **albar** = Zitterpappel, Espe oder Aspe), Mitteballe (Mittewald, Mezzaselva) mit neuer, noch nicht vollendeter Kirche, fuhr ich über die „Hoga Ebene vun siben Kamaûn" (Hochebene der 7 Gemeinden) an durchaus deutsch anmutenden Weilern und Höfen vorüber nach Roana (Roban, Rain), einem stattlichen Dorfe mit großer italienischer Renaissance-Kirche, imposantem, freistehendem Turme, manchen modernen farblosen und vielen älteren charaktervollen Bauten. Unter letzteren ragte besonders ein altes, großes Bauernhaus hervor, früher Wirtschaft, ein breiter, behäbiger Bau mit zwei Stockwerken, strohgedecktem mächtigen Dache und abgeschrägtem Giebel, das mich lebhaft an oberschwäbische und schweizerische Bauernhöfe erinnerte. Wie man mir sagte, spielt dieses Haus eine Rolle in dem historischen Roman „**Ubaldo ed Irene**" von dem Jesuiten Bresciani, der seiner Zeit in der Civiltà Cattolica erschien. In Roana traf ich die beiden Geistlichen des Dorfes, die mir mit gewohnter Freundlichkeit Aufschluß gaben. Das Cimbrische sei hier überall noch lebendig und würde auch in der Beichte noch gebraucht. Von Roana fuhr ich die tiefe Schlucht des Val d'Assa hinab und nach dem hochragenden Canove hinauf, von wo ich in kurzer Zeit nach Asiago kam. Die Verbindung von Rotzo und Roana mit Asiago ist wegen dieser Schlucht immer noch schwierig und die neue gewaltige Steinbrücke, welche eine bequeme Verbindung herstellen würde, leider noch nicht fertig.

Asiago traf ich diesmal in vollem Winterkleide. Auf einer Ansichtskarte, offenbar für die italienischen Sommerfrischler berechnet, denen solche Schneemassen etwas Seltenes sind, war Asiago im Winter dargestellt „Slege in binterge zait" mit der cimbrischen Inschrift:

In binterga zait, ka Slege inumer Seghesich net a kait; Alloan de hoge ebene Ist gedekt mit snebe Gahauft dort de bege.

(In Winterszeit rings um Asiago, Sieht man nicht ein einziges Reis; Die Hochebene ist bedeckt mit lauter Schnee, Gehäuft liegt er am Wege.)

Von Asiago trat ich, nachdem die vorgehabten Studien beendet waren, die Heimreise an, des vielen Schnees wegen nicht auf der früheren Route, sondern durch Oberitalien. Die Post führte mich auf der guten, im Winter stets offen gehaltenen Straße nach Thiene. Es war eine herrliche Fahrt an diesem hellen Wintertage. Ringsum die schneeigen, besonnten Berge; an deren Abhängen oder in deren muschelförmigen Vertiefungen die einzelnen Höfe, Weiler und Dörfer, wie Camporovere, Roana, Rotzo, Canove, Cesuna, Treschè, Conca lagen; dazu der Blick auf die fernen Berge des Valsugana und des Val d'Astico; alles zusammen ein großartiges Landschaftsbild. Drüben lag friedlich die einsame Heimat der seligen Johanna Maria

Bonomo, der Benediktinerinnen-Aebtissin von Bassano, † 1670, welche 1667 auch den Besuch der bayerischen Kurfürstin Adelaide Arrighetta (Gemahlin Ferdinands Maria) erhielt und von ihren Landsleuten noch jetzt hochverehrt wird. Die Straße stieg an und gewährte einen letzten Ueberblick auf das ganze große Altipiano; dann senkte sie sich allmählich hinab. An den einzelnen Haltestellen erwartete uns eine aus jung und alt gemischte schaulustige Ehrentruppe; Schneeschaufler mit Pelzmützen schafften dem Wagen freie Bahn; fast durchgängig deutsche Typen erinnerten uns an den germanischen Ursprung dieser Bergbewohner.

Bei meiner Abreise von Asiago klang weithin über die Schneefläche die große Glocke von Asiago; sie rief zur Totenfeier für einen „Sleger", der zu Budapest jüngst aus dem Leben geschieden war. Ueberhaupt ist die Auswanderung stark, vielfach auch nach Deutschland, wo die Leute in den westfälischen Kohlenbergwerken arbeiten, und nach Oesterreich-Ungarn.

Die Straße führte jetzt ein enges buchen- und fichtenbestandenes Tal hinab; noch lag tiefer Schnee, aus dem die roten Buchenblätter des vergangenen Herbstes malerisch herausschauten. Da auf einmal eine Wendung der Straße, und der überraschte Blick sah mit Entzücken in die sonnige, schneefreie italienische Ebene hinab. Tief unten lag der Ausgang des Asticotales, darüber die verschneiten Berge um Luserna, Folgaria, Val Terragnolo, Vallarsa und vor uns die Ebene von Thiene, Schio und Vicenza, überragt von einer duftigen Nebelschicht, wie eine Karte vor uns ausgebreitet.

In dem Gasthause alla Barricata, das wie ein Vogelnest an dem steilen Berge hängt, wurde Rast gemacht, um die von der Kälte trotz eingestreuten Strohes etwas starr gewordenen Glieder wieder zu erwärmen; eine anwesende Frau sprach noch die cimbrische Mundart; vor dem Hause herrschte lebhafter Fuhrwerksverkehr. Von da senkt sich die Straße in vielen Windungen in das Tal. Der Schnee verschwand, blühender Helleborus stand am Hange, nach und nach erschienen Maisstengel, Feigen- und Maulbeerbäume und üppig grüne Saatfelder. Zu Caltrano mit einer in Italien seltenen neuen gotischen Kirche brachten dunkle Cypressen dem Wanderer südlichen Gruß entgegen. Daneben stand einsam in einem Garten eine Fichte, ihre grünen Zweige nach der Heimat, den schneeigen Bergen, emporstreckend. Auf der Straße kamen schwerbeladene Lastwagen daher, mit geschnittenem Lärchenholze. Das Holz kam aus Tirol (Ulten- und Schmalsertal), wo es cimbrische Arbeiter selber schlagen, und war für die Sette Comuni und deren Holzindustrie bestimmt. Zu Carre erschienen die ersten Weinberge; hier herrschte im Januar ein Frühlingswetter, wie in Süddeutschland etwa

im März. Allerdings war vorher wochenlang nebeliges und regnerisches Wetter gewesen. Bald waren wir mitten in der oberitalienischen Ebene mit ihrem gewohnten Anblicke: Maulbeerbäume, die eben geschnitten wurden, Fruchtfelder, helle Kirchtürme, geräuschvolle zweiräderige Fuhrwerke mit einer langen Reihe von malerisch aufgeschirrten Pferden und Maultieren. Im Sonnenscheine trieben sich Ziegen und Schweine vergnüglich herum, weiße Wäsche flatterte in der Luft, Frauen und Kinder in primitiver Toilette arbeiteten im Freien.

Endlich kam Thiene; ich besichtigte das interessante alte Städtchen, das gewissermaßen ein Janusgesicht zur Schau trägt: Das gotische massige Kastell, die zierliche gotische Chiesa Conte Colleoni und manche andere Gebäude erinnern an die feudale Vergangenheit; das Denkmal für Viktor Emanuel und der Corso Garibaldi an die moderne Zeit. Auf dem Markte wurden Schnüre voll kleine Vögel verkauft; Gruppen von Männern, ihre pelzbesetzten Mäntel wie eine römische Toga um die Schultern geschlungen, ergingen sich hier plaudernd und rauchend; dies waren die italienischen Zugvögel, die im Frühjahre nach Norden ziehen, um dort Arbeit und Brot zu suchen, und die im Spätherbste dann wieder nach Süden wandern, um den Winter in der wärmeren Heimat in beschaulichem Dasein zu verbringen, bis der Frühling sie zu neuer Arbeit nach Norden ruft. Der Name unseres Gasthofbesitzers „Cunego", erinnerte mich an die soeben verlassenen sieben Gemeinden, die hinter der immer noch sichtbaren Barricata lagen. Er ist nichts anderes als „König" (cimbrisch cuneg) und sein Träger stammt aus den „sieben Bergen". Von Thiene brachte mich die Bahn rasch nach Vicenza und von dort nach Verona.

In den folgenden Osterferien (1904) zog ich wieder nach Süden. Daheim in den bayerischen Landen blühten bereits die Frühlingsboten, Primel, Seidelbast und Pulsatilla. Auf dem Brenner aber lagen noch zahlreiche Schneereste, doch schauten darunter die frühlingsfrohen blauen Anemonen hervor. In Bozen war der Frühling bereits eingezogen, und es stand alles in schönster Blüte. Hier hat man Gelegenheit, die verschiedenen Tiroler Volksstämme zu studieren, die Ober- und Unterinntaler, die Wipp- und Zillertaler, die Ober- und Niedervintschgauer, die Burggräfler, Sarn- und Eggentaler, die Nons- und Sulzberger, die ladinischen Grödner und Fassaner, die Ueberetscher und Etschländer. Ludwig Steub hält die Sarntaler und andere Gruppen aus der Umgegend von Bozen und Meran für Nachkommen der Goten. Auch die Bewohner der deutschen Sprachinseln in Oberitalien werden von manchen Schriftstellern, z. B. Schiber, als Goten betrachtet. Ich wollte mir daher, um Vergleichungsmaterial zu bekommen, die „Goten" im

Sarntale selber einmal ansehen. Von Bozen fuhr ich mit der Post an den Rebenhügeln und Burgen der Umgegend vorüber in das enge, teilweise schluchtartige Sarntal hinein und kam schließlich auf die grünen Matten von Sarnthein. Mit Interesse betrachtete ich hier diese blauäugigen, rotwangigen „Goten" in ihrer schmucken Tracht, dem kleinen, runden Hütchen, den großen, wie ein Panzer aussehenden Hosenträgern, dem derben Leinenhemde. Minder hübsch erschien mir die Tracht der „Gotinnen", deren runde, schwarze Filzhüte, bunte, breite Halstücher, kurze, schwarze Röcke lebhaft an die Tracht der ladinischen Täler erinnern. Das einfache, urkräftige Bauernleben im Sarntale ist freilich durch die moderne Kultur ebenfalls bedroht, und Originale wie der „Sarner Toni", der bei Bozen eine viel besuchte Wirtschaft unterhielt, werden nicht mehr allzu häufig zu finden sein. Doch ist noch genug des Bodenständigen und Volkstümlichen hier zu sehen. Die großen, behaglichen Bauernhäuser hatten meistens abgeschrägte Giebel (sogen. Walmdach) und waren mit Schindeln, teilweise (die Stadel) mit Stroh gedeckt. Das war das einzige, was an die cimbrischen Höfe der Sette Comuni erinnerte; die nämliche Bauform findet sich aber häufig auch bei den Alemannen in der Schweiz und in Oberschwaben, und wieder in Böhmen und in Niedersachsen. Ich besichtigte in Sarnthein noch einen großen, alten Bauernhof und dessen Einrichtung und konnte mich dabei auch von dem frugalen, rauhen Leben dieser Talbewohner überzeugen. Die dortige Geistlichkeit, dem deutschen Orden angehörig, erteilte mir in entgegenkommendster Weise Aufschluß.

Nach Bozen zurückgekehrt, setzte ich die Fahrt fort durch das sonnige Etschtal weiter gegen Süden. Pfirsich- und Mandelbäume trugen zarten Blütenschmuck; die Obstbäume sahen wie mit bläulichem Schleier umhüllt aus, was von der Bespritzung mit Kupferlösungen gegen die mancherlei pflanzlichen und tierischen Schädlinge herrührte. Branzoll und das von einer malerischen Ruine überragte Salurn, beide stark verwelscht, kamen in Sicht. Salurn hat lauter deutsche Flur- und Hofnamen; im Winter ist es drei Monate ohne Sonne. In Kurtinig vor Salurn unterhält der deutsche Schulverein eine deutsche Schule. Die Etschregulierung hat in dieser Gegend viel fruchtbares Land geschaffen und das Fieber erheblich vermindert. Deutsch-Metz (Mezzo Tedesco oder Mezzo Corona) ist ganz verwelscht.

Von Trient aus besuchte ich zunächst das deutsche Fersental. Von dort nach Pergine zurückgekehrt, beharrte ich trotz der ungünstigen Wegverhältnisse auf meinem Entschlusse, nochmals nach den Sette Comuni zu gehen. Meine anfängliche Absicht, über Luserna zu reisen, wurde aber durch den Schnee vereitelt. Darum wählte ich den Weg über

Lavarone und das Asticotal. Auf einem Maultiere ritt ich die Kunststraße nach Lavarone hinauf. Bald kamen auch hier Schneereste. In dem Gasthause alla Stanga traf ich munteres Leben an: die Rekruten aus dem Asticotale kamen hier vorbei und feierten ihre Wehrhaftmachung durch einen fröhlichen Trunk. Sie kamen aus ehemals deutschen Gebieten, trugen auch vielfach deutschen Typus, wußten aber nichts mehr von der Sprache ihrer Ahnen. In Lavarone fand ich im dortigen Hotel anregende Unterhaltung und zugleich Gelegenheit, Denken und Fühlen irredentistischer Kreise kennen zu lernen.

Am anderen Morgen schimmerte die Sonne bereits auf dem noch in Eisesbanden liegenden See von Lavarone, als ich mich aufmachte zum Abstiege ins Asticotal. Es kamen einzelne Ortschaften, zum Teil noch mit deutschem Namen, den auch die Fluren vielfach noch führen. Von ferne schimmerte S. Sebastian herüber. Allmählich verschwand der Schnee, erschienen Krokus und Cyclamen, schließlich auch grünende Kirschbäume. Beim Abstiege ins Tal brannte die Sonne heiß auf die Hänge nieder; blühender Helleborus säumte den Weg ein, zu dessen Seite arbeitende Frauen in Körben die kostbare Ackererde trugen. Im Tale kam ich zuerst nach dem österreichischen Orte Carotte; hier fand ich ein altes Ehepaar, das noch Cimbrisch, oder wie sie es nannten Slambrot, verstand. Gegenüber in dem italienischen Casenove nahm ich einen Einspänner und fuhr auf der italienischen Seite talabwärts nach S. Pietro. Hoch drüben auf der Felsenwand standen die Häuser der deutschen Sprachinsel Luserna.

Von S. Pietro aus stieg ich auf dem gleichen Wege und mit dem nämlichen Maultiere wie an Weihnachten in die Sette Comuni hinauf. Unten im Tale war der Frühling bereits eingezogen, hier oben hatte er kaum den Winter vertrieben. In Castelletto besichtigte ich die alten strohgedeckten Häuser und den über dem Orte liegenden Burgstall, der noch unterirdische Gänge in sich bergen soll. Nach herzlichem Abschiede von den biederen Cimbern, mit deren älterem Teile ich mich in der schwäbischen Mundart genügend verständigen konnte, ging es weiter auf dem bereits bekannten Wege nach Rotzo und Roana, wo ich meinen Gastfreund vom vergangenen Neujahr traf, unter beständigem Forschen nach Orts- und Flurnamen sowie sprachlichen Bezeichnungen der Cimbern. Am Abende kam ich dann über Canove nach Asiago. Hier lag noch viel Schnee, erst auf der Straße nach Thiene an der Barricata grüßte mich auf der Heimreise wieder der italienische Frühling. Ueber Verona und Mailand reiste ich von da in das Tal von Aosta, um den schon längst geplanten Besuch bei den Deutschen südlich des Monte Rosa auszuführen. Reich an gewonnenem Material kehrte ich schließlich über den Gotthard wieder heim.

Die Sette Comuni Vicentini (die 7 Gemeinden von Vicenza) bildeten in alter Zeit, bis 1797, eine Art von kleiner Republik unter venezianischer Hoheit. Sie liegen auf der wald- und weidereichen Hochebene, die sich in einer Länge von etwa acht Stunden und ebensolcher Breite zwischen Astico (Astach) und Brenta erstreckt, südlich begrenzt durch eine Linie von Pedescala (am Astico) nach Valstagna (deutsch Brenten) an der Brenta, hier durch einen nicht allzu hohen Bergwall von der Vicentiner Ebene getrennt, nördlich durch stellenweise bis über 2000 m hohe Berge von dem österreichischen Valsugana geschieden. Dieser pagus oder Kanton, der erst in neuerer Zeit seine deutsche bezw. cimbrische Sprache allmählich aufgibt, zählte 1854 in 13 Pfarreien und einer Kuratie (die zur Diözese Padua gehören) 22742 Einwohner auf einem Flächenraume von 440 Quadratkilometer; 1876 waren es 26781 Einwohner, jetzt über 27000. Außerdem gehörten zu den sieben Gemeinden seit alter Zeit (ähnlich wie zu den Schweizer Urkantonen) noch mehrere Ortschaften im Osten und Süden des Gebietes, als sogen. contrade annesse, zugewandte Orte, so schon 1499 Conco und Crossara, welche die jetzigen Orte Conco, Dossanti, Crossara, San Luca und Val San Floriano begreifen (alle in der Nähe von Lusiana), dann Valstagna, Oliero, Campolongo, Campese, Valrovina, Vallonara und Fontanelle.[1]) Jede Gemeinde besitzt ihr Sondereigentum an Grund und Boden, alle zusammen aber noch ein ausgedehntes gemeinschaftliches Eigentum an Wald und Weide (über 9000 Hektar), genannt Consorzio Sette Comuni, früher der Reggenza (Rappresentanza politico-amministrativa) der Sette Comuni gehörig.

Die alten Namen dieser sieben Gemeinden waren auf einer nun verschwundenen Inschrift am Hause der ehemaligen Reggenza im Hauptorte Asiago also aufgeführt:

Sleghe un Lusaan, Genebe un Vüsche, Ghel, Rotz, Robaan,
Diese saint siben alte Komeün, Prüdere liben.[2])

Das Wappen der Reggenza (Regierung) dieser sieben Gemeinden zeigt sieben (oben drei und darunter vier) Menschenköpfe mit der Unterschrift „7 C" und der Umschrift Sette Comuni e sue contrade. Schneller[3]) knüpft daran die Bemerkung, daß ein künftiger Besucher dieser Gegenden in diesem Wappen mit Recht sieben abgeschnittene Cimbernköpfe erblicken werde, denen auch die Zunge ausgerissen sei, sofern nämlich die Cimbern ihre alte Sprache, die vielleicht 1½ Jahrtausende auf diesen Bergen erklungen sei, ganz verkommen und absterben ließen.

[1]) Nalli, Epitome, p. 12.
[2]) Asiago, Lusiana, Enego, Foza, Gallio, Rotzo, Roana.
[3]) Südtirol. Landschaften, 1, 200.

Der Hauptort der ehemaligen Bergrepublik ist Asiago, deutsch Sleghe, das ist Waldschläge, weshalb die Einwohner die „Schläger" heißen. Urkundlich heißt der Name (1204) Axiglagum, später Aziagum auch Axiliacum. Gewöhnlich deutet man ihn als „In den Schlägen"; [1]) andere wollten ihn auch von dem römischen Gentilnamen Acilius oder Asellius ableiten. [2]) Asiago liegt 987 m hoch, zählt über 6000 Einwohner mit Einschluß der zahlreichen Weiler und Höfe, als da sind Pennar, Caberlaba, Zocchi, Mosele, Geiga, Lamera usw.

In dem Hauptorte ist das Cimbrische so gut wie verstummt, dagegen noch in Gebrauch in verschiedenen Ortschaften. In Asiago erklärte man Evangelium und Katechismus bis 1816 cimbrisch. Von da an wurde der Katechismus nur mehr bei den Erwachsenen cimbrisch erklärt bis 1845. Bei den Kindern hörte man damit 1830 plötzlich auf. [3]) Asiago ist der Sitz verschiedener Behörden und Gesellschaften, hat Post und Telegraph, ein von G. Nalli gegründetes Museum, eine Kaserne für zwei Kompagnien Alpini (Alpenjäger) u. s. f. Die jetzige imposante Pfarrkirche wurde 1870 vollendet. Neben ihr steht der 50 m hohe Turm, 1763 vollendet, mit einem der schönsten Geläute im Venezianischen. Daneben gibt es noch eine alte Kirche, S. Rocco.

1204 wird Asiago zum erstenmal erwähnt. 1487 in dem Kriege zwischen Venedig und Erzherzog Sigismund von Oesterreich wurde es von den Soldaten geplündert und verbrannt. 1508 kam Kaiser Maximilian I. von Trient mit einem Heere auf dem Zuge gegen Venedig hierher; seine plündernden Soldaten mußten aber aus Mangel an Lebensmitteln und wegen des Widerstandes der Venezianer, welche die Ausgänge in die Ebene besetzt hielten, wieder in das Valsugana zurückkehren. Verschiedene Leute aus den 7 Gemeinden lieferten ihnen Getreide. Der venezianische Führer Valiero ließ deshalb den Hauptschuldigen derselben, Giacomo Fusi, aufhängen; aber der Strick brach und Fusi fiel noch lebend zu Boden. Valiero versprach ihm das Leben, wenn er nur rufen würde: Viva san Marco! Dies wollte aber Fusi nicht tun, und so wurde er mit einem besseren Stricke erdrosselt. 1631 wütete hier eine Pest und raffte über 1000 Einwohner dahin. [4])

Das nahe Gallio, cimbrisch Ghel oder Gelle, 1082 m hoch gelegen, mit über 2000 Einwohnern, wird schon 975 genannt; seine Kirche, von Caltrano im Süden abhängig, soll schon im 10. Jahrhundert bestanden haben. Noch 1424 war sie bloß eine Filiale von Caltrano;

[1]) Vgl. Namen wie Leopoldschlag, Kirchschlag usw.
[2]) Schneller, Südtirol. Landschaften, 1, 198.
[3]) Bergmann, Einleitung zu Schmellers cimbrisch. Wörterbuch, S. 158.
[4]) Nalli, Epitome, 66 sq.

wahrscheinlich war der Ort früher nur im Sommer bewohnt. Gallio hat seine cimbrische Mundart ganz verloren; schon zu Bergmanns Zeiten (1855) sprachen nur mehr wenige cimbrisch. In dem Weiler Ronchi (Reut) reden noch jetzt einige Alte diese Mundart.

Nordöstlich hiervon liegt Foza (venezianisch ausgesprochen Fossa), cimbrisch Büsche oder Büse (Füßen?), 1081 m hoch, mit gegen 1800 Einwohnern, von denen noch einige cimbrisch reden, so im Goisental (Val Capra) und in manchen Weilern. Das Cimbrische von Foza hat manche Eigentümlichkeiten; Bergmann fand es 1847 noch ganz lebenskräftig. Auch in der Kirche war es bis in die 40er Jahre in Gebrauch. Der Ort war früher kirchlich von der Pfarrei S. Floriano in Valle (über Marostica, im Süden gelegen) abhängig und wird schon 1085 als Fugia erwähnt. In der Umgegend sind die Berge Tondarecke (Donnerberg), Badenecke, Berg und Ortschaft Pubel (oder Pübel), der Rottenbeg (Roter Weg), das Tal Grelle, Godeluna, der Paß dello Xomo u. a. Von den umliegenden Bergen kann man bis Venedig und Padua sehen. In der Nähe ist Buso, von wo die Schlucht nach Valstagna hinunterführt. Das hübsche Kirchlein von Buso ist 1834 von einem Eremiten zu Ehren der Madonna di Caravaggio erbaut worden.

Valstagna, 156 m hoch, mit gegen 4000 Einwohnern, Hauptort des sog. Canale, am Brenta-Flusse liegend, wurde früher der Hafen der sieben Gemeinden genannt; hier fanden sich viele Holzsägen zur Verarbeitung des oben gewonnenen Holzes. Auf dem Marktplatze steht noch der Löwe von San Marco als venezianisches Hoheitszeichen. 1205 wird es als Vallis Stagne erwähnt.

Die nördlichste der sieben Gemeinden ist Enego, cimbrisch Genebe (gesprochen Jenewe, Gegen Eben[1]), 741 m hoch, mit über 3000 Einwohnern, die seit mehr als 100 Jahren nur mehr italienisch reden, ihre germanische Herkunft aber nicht verleugnen. Nahe dabei liegen die Berge Frizzen und Lisser. Enego ist wohl die bestgebaute Ortschaft der Sette Comuni. Seine Kirche, schon im 10. Jahrhundert erwähnt, war bis 1535 von Arsie (zwischen Primolano und Feltre) abhängig.

Die südlichste der 7 Gemeinden ist San Giacomo di Lusiana, cimbrisch Lusen oder Lusan, 745 m hoch, mit über 4000 Einwohnern, wozu auch Lavarda und Covolo zählen, seit langem alle italienisch redend. Nur mehr Ortsnamen erinnern an das frühere Deutschtum, wie Lébele, Bärental (der letzte Bär wurde 1856 zu Turchio gegen Asiago geschossen), Covolo (Kofel) u. a. Der Name wird von lucus Dianae (Hain der Diana) abgeleitet. Der Ort wird 1389 genannt und gehörte kirchlich zu dem südlich davon gelegenen Breganze. Lusiana war viel zu nahe

[1]) Schneller denkt an den althochdeutschen Personennamen Ennico oder Annico.

an der italienischen Ebene gelegen und mußte daher früher wie die weiter nördlich befindlichen unter den sieben Gemeinden der Verwelschung anheimfallen.

Westlich von Asiago liegen Roana und Rotzo. Roana, cimbrisch Roban (vgl. das bayerische Roan = Rain), 979 m hoch liegend, mit den dazu gehörigen Dörfern Campo Rövere (Eichsfeld), Canove und Cesuna (cimbrisch ze Schüne), etwa 4800 Einwohner zählend, ist eine Tochter von Rotzo. Schon 975 wird es als Rauna erwähnt; hier setzte Ezelino III. 1250 einen Gastaldo oder Amtmann ein. In Roana und Umgebung wird noch viel Cimbrisch gesprochen. Die Kirche hing, wie jene zu Rotzo, von Caltrano im Süden ab. An Oertlichkeiten bei Roana sind zu nennen Mitteballe (Mittenwald, Mezza Selva), Putz (Pozzo), Schneider (Sartori), Schneidergarto, Hochgereut (Roncalto), Knote (dabei entspringt der „Bach"), Kestele (Kleines Kastell), Möß (Moos, Sumpf, dabei das Bächlein Rendela [rinnen?]), Martelar, Kerchle von seileghen Baiblen. Letzteres, Kirchlein der seligen Weiblein, ist eine Höhle, wo die Fate, Halbgottheiten und Beschützerinnen von Dorf und Land, wohnten. Auch bei Gallio gibt es eine Grotte der seligen Weiblein;[1]) eine ähnliche Sage findet sich auch in den 13 Gemeinden (Seegan o hoalagan Laute). Daneben erzählt man hier wie anderswo in den 7 Gemeinden noch von Hexen, sowie Zwergen, die allerlei Schabernack treiben, sodann vom Orco, einer Art von Proteus, welcher die Gestalt verschiedener Tiere annimmt und mit einem einzigen Schritt ein ganzes Tal überschreiten kann. Auch dieser Orco oder Orke findet sich in den 13 Gemeinden.[2]) Bei Roana ist auch der Klochenbeg (Glockenweg), der für den Transport der Glocken zu Asiago gebaut wurde.

Rotzo, cimbrisch Rotz, 949 m hoch liegend, etwa 2500 Einwohner zählend, gilt als die älteste Gemeinde in den Sette Comuni. Der Kopf von Rotzo in dem Wappen der Sette Comuni zeigt deshalb einen langen Bart. Es wird 1175 erwähnt. Bei Rotzo bezw. Castelletto war früher ein kleines Castell, noch jetzt Burk oder Burch genannt. Das Kirchlein von S. Margarita soll eines der ältesten auf der Hochebene sein und schon vor dem zehnten Jahrhundert bestanden haben. Bei der Restaurierung ist aber alles Alte verschwunden. Von der vorgeschichtlichen Ansiedlung Bostel bei Castelletto wurde schon oben gesprochen. Früher bildeten Rotzo und Roana eine einzige Gemeinde, sie wurden erst später getrennt. Außer den Ortschaften Castelletto, Vale (Tal), Albaredo (Aspach) gehören noch die Dörfer Pedescala und S. Pietro di Val d'Astico zu Rotzo. In Rotzo und Umgebung wird noch sehr viel Cimbrisch gesprochen.

[1]) Brentari, Guida di Bassano etc. — [2]) Cipolla, Dei coloni tedeschi nei 13 Com. Veron. Archiv. glottol. ital. VIII, Roma 1884.

Was die Geschichte der 7 Gemeinden betrifft, so stammt die erste urkundlich beglaubigte Nachricht über einen Teil derselben aus dem Jahre 917. Danach bestätigt der König Rudolf II. von Burgund den Bischof Sibico von Padua im Besitze verschiedener Lehensgüter im Tale von Feltre und im Gebiete von Vicenza (welche 912 von König Berengar I. geschenkt worden waren), darunter auch solcher in Gallio, Asiago, Rotzo, Albaredo und Roana, zugleich mit gewissen Hoheitsrechten (über die „Germani und die anderen Einwohner" im Brentatale, wie die Urkunde sagt).

Andere Teile der 7 Gemeinden finden sich im zwölften Jahrhundert, z. B. 1124, im Besitze des Benediktinerklosters zu Campese und des Klosters zu Valle S. Floriano (bei Bassano); wieder andere im dreizehnten Jahrhundert, z. B. 1204, in den Händen der Feudalherren Ponzio (von Breganze), Ecelino da Romano[1]) und der Stadt Vicenza. Durch Kauf kamen viele dieser Güter allmählich in den Besitz der Bergbewohner selber. Schon um 1260 bildet sich ein Bund der 7 Gemeinden. 1295 beginnen die jährlich im Mai abgehaltenen öffentlichen Versammlungen dieser „Eidgenossen". 1310 tritt die sogenannte Reggenza als Sonderregierung der zu einer Art Republik gewordenen Sette Comuni auf. Diese Reggenza bestand aus einem Kanzler (gewöhnlich einem Notar) und aus einer bestimmten Anzahl von Bürgern, die alle zwei Jahre von den einzelnen Gemeinden ernannt wurden. Von 1293 resp. 1311 bis 1387 unterstand dieser kleine Freistaat der Herrschaft der Scaliger von Verona. Diese waren einsichtig genug, durch Erteilung von großen Freiheiten und Privilegien die zur Verteidigung der Pässe nach Deutschland wichtigen 7 Gemeinden an sich zu fesseln. 1387 bis 1404 folgten in der Herrschaft über unser Gebiet die Visconti von Mailand, welche die alten Privilegien dieser „Teutonici"[2]) bestätigten. Das nämliche geschah auch durch die Republik Venedig, unter deren schonender Regierung die sieben Gemeinden darnach durch 393 Jahre (von 1404 bis 1797) standen. 1797 kamen sie unter Beibehaltung ihrer alten Freiheiten an Oesterreich; 1805 wurden sie wie ganz Venezien mit dem neuen Königreich Italien vereinigt. Der Pariser Friede 1814 brachte sie wieder an Oesterreich, das Jahr 1866 schließlich zum geeinten Italien.

[1]) Seit 1236 bis zur Ermordung Ecelinos, 1260. Ecelino oder Azzo degli Azzolini, dessen Herkunft nicht ganz klargestellt ist, soll nach manchen von cimbrischer Abstammung gewesen sein; in Roana kommt Azzolini noch jetzt als Personen- und Ortsname vor. Vgl. Nalli, Epitome, 41. Nach Bergmann, Einleitung zu Schmellers cimbrischem Wörterbuch, S. 88 f., war mit dem deutschen Kaiser Konrad II. auch Hezilo oder Ezelo, ein Sohn Arpons, nach Oberitalien gekommen und war mit Onara und Romano (bei Bassano) belehnt worden; daher der Beiname seines Geschlechtes Ezzelino da Romano.

[2]) Wie Johann Galeazzo Visconti 1388 sie nennt.

Unter den Scaligern genossen die Cimbern der 7 Gemeinden fast völlige Freiheit von Steuern, Abgaben und Zöllen, sowie von sonstigen Personal- und Reallasten, und hatten nur die Verpflichtung, alle Pässe nach Deutschland in ihrem Gebiete zu hüten[1]) (**omnes passus, per quos itur in Allemanniam**). In etwas modifizierter Gestalt blieben diese Freiheiten auch unter der venezianischen Herrschaft bestehen, welche an den Cimbern der 7 Kommunen stets treue, ergebene Untertanen und tapfere Soldaten hatte. Dies zeigte sich besonders in den Kriegen der Republik mit Erzherzog Siegmund von Tirol (1487) und Kaiser Max I. (1508). Wie die Cimbern in den 13, so hatten auch die in den 7 Gemeinden ihr eigenes Gericht (bestehend aus einem Gerichtsschreiber und zwei Richtern aus jeder Gemeinde). Bergmann macht mit Recht darauf aufmerksam,[2]) daß eine große Aehnlichkeit besteht zwischen der Verfassung der **Sette Comuni** und den Freiheiten der deutschen Rheinwalder[3]) (die von Friedrich Barbarossa als Grenz- resp. Paßhut am Splügen angesiedelt wurden), der Davoser (Erblehenbrief von 1289) und Laternser (Gab- und Lehenbrief der Grafen von Montfort 1313).[4])

Aus den **Sette Comuni** stammt eine stattliche Reihe von tüchtigen und verdienstvollen Männern, die sich als Gelehrte, Künstler, Soldaten und Beamten einen Namen machten und deren vollständige Liste man bei Nalli[5]) nachsehen mag. Hier sollen nur einige wenige genannt werden.

Scaiaro da Ponte, eine berühmte Malerfamilie, aus Asiago stammend und in Bassano wirkend, so Francesco da Ponte († 1593) und sein Sohn Jakob, seine Enkel Francesco, Giovanni Battista und Leander; ferner Antonio († um 1650), ein Schüler des berühmten Jacopo da Ponte in Bassano; er nannte sich auch Antonio Bassano; u. a.

Cero-Cerati-Orsini aus dem Val d'Astico (Gemeinde Rotzo), eine alte adelige Familie, aus der zahlreiche Glieder sich als Soldaten und Beamten hervortaten, so ein Giovanni Francesco, 1521 von der Republik Venedig als Gesandter nach Wien geschickt.

Barbieri, eine adelige Familie aus Asiago. Ein Giovanni Domenico Graf Barbieri († 1694) stellte auf eigene Kosten der Republik

---

[1]) 1357 bei der dritten Bestätigung der Privilegien durch Cangrande II.

[2]) Einleitung zu Schmellers cimbrischem Wörterbuch, S. 81 f.

[3]) 1277, Schirm- und Freiheitsbrief durch Walther von Batz.

[4]) Die Alemannen in Ober-Wallis (die Walliser oder Walser) wanderten im 13. und 14. Jahrhundert wegen Uebervölkerung und beginnendem Druck usw. vielfach aus und ließen sich in Graubünden (Rheinwald, Davos) und Vorarlberg (bei Rankweil, im Laternser Tale, auf dem Dünser und Schnüfiser Berge, bei Damüls und Fontanella, im inneren Bregenzer Wald usw.) nieder. Vgl. Zösmair, Die Ansiedelungen der Walliser in der Herrschaft Feldkirch 1300–1450, in dem 32. Jahresberichte des Vorarlberger Museums-Vereins, Bregenz 1893.

[5]) **Epitome**, p. 148 sq.

Venedig ein Regiment von 1000 Mann aus den heimatlichen Bergen gegen die Türken zur Verfügung.

Bonomo, eine weitverbreitete Familie von Asiago; ihr entstammt die selige Giovanna Maria († 1670), Aebtissin des Benediktinerinnenklosters in Bassano; dieselbe verfaßte Schriften geistlichen Inhaltes und wurde 1783 selig gesprochen. Ein Erzpriester von Asiago, Don Giuseppe Strazzabosco, singt von ihr:

Du 'z ehr von ünzarn diarn (Mädchen),
Du 'z ehr von ünzarn lant,
Gabort (geboren) **pist erst ka Slägha** (Asiago),
Un denne in Hümel gant (gegangen).

Von Don Giuseppe Bonomo, Rektor an der Kirche San Rocco in Asiago, erhielt Schmeller in seinen Untersuchungen über das Cimbrische bedeutende Unterstützung.

Soster (Schuster), eine alte Familie aus Lusiana; ein Carlo Giuseppe, † 1791, tat im neapolitanischen Heere Kriegsdienste, wie so manche andere seiner Landsleute.

Dal Pozzo (Brunner) von Rotzo resp. Castelletto. Aus dieser Familie ging der Geschichtschreiber der 7 Gemeinden, Abbate Agostino dal Pozzo (Brunner), geb. 1732, hervor. Derselbe studierte in Trient und Padua, wurde Priester und starb 1798 als Hauslehrer in der Familie des Grafen Roberti in Bassano. Dal Pozzo war ein bedeutender Geschichtschreiber und Archäologe. Seine Geschichte der Kirchen der 7 Gemeinden ist noch nicht herausgegeben, ebenso sein großes Vokabular der cimbrischen Mundart. Seine Memorie istoriche dei Sette Comuni Vicentini wurden nach seinem Tode 1820 von seinem Landsmann Angelo Rigoni-Stern herausgegeben. Dal Pozzo stand mit vielen Gelehrten Deutschlands und Italiens in Briefwechsel.

Costa, eine Familie aus Asiago. Ein Ab. Giovanni Costa-Pruck starb 1816 als Professor der lateinischen und griechischen Literatur im Seminar zu Padua. Er war ein gewandter Uebersetzer und dichtete auch in cimbrischer Mundart, so „2 Ghesang" auf den Erzherzog Johann von Oesterreich, der 1804 nach „Cimbrien" kam.[1]) Napoleon I. besuchte unseren Gelehrten zu Padua. Costa blieb hierbei stehen, und Napoleon sagte scherzend: „Wollen Sie mir nicht einen Stuhl anbieten?" „Nein, General," antwortete Costa, „für Sie genügt nicht ein Stuhl, sondern nur ein Thron."

Pertile aus Asiago. Ab. Giovanni Battista Pertile, † 1884, war ein gefeierter Lehrer des Kirchenrechts an den Universitäten Pavia und Padua.

Rigoni, eine weitverbreitete alte Familie aus Asiago mit vielen ausgezeichneten Mitgliedern. Der Seltsamkeit wegen sei erwähnt Chri-

[1]) Abgedruckt bei Sternberg, Reise durch Tirol und die österr. Provinzen Italiens, Regensburg und Wien, 1806/11.

stiano Rigoni-Graber aus Asiago, geboren um 1796, Professor der Medizin an der Universität Pavia. In die Netze einer schönen Engländerin geraten, verließ er, ihr folgend, seine Stellung und verscholl. Nalli äußert die Vermutung,[1]) der Verschollene sei später zurückgekehrt und habe als James Pew aus London mit seiner Gemahlin zu Asiago gelebt, wo er, über 80 Jahre alt, 1879 starb.

An anderen verdienten Namen aus den Sette Comuni seien noch genannt: Dall' Olio, Stefani, Menarola, Molini, Viero, Giannesi, Abriani, Fraccaro, dal Sasso (oder dallo Stabile), Fincati, Pedrani, Slaviero, Dalla Bona, Rodeghiero, Paccanaro, Fabbris, Caregnato, Plebs, Agostini, Lunardi, Carli dei Tuio, Guglielmi, Pesavento, Bortoli, Forte Hull, Benetti, Dalla Zuanna, Segafreddo, Zovi, Lobbia, Antonini dei Ruconat, Peterlin, Paganini, Bonato, Poletto, Mattielli, Vescovi, Luca, Colpi, Sartori, Pelizzari usw. Sprachliches Interesse bieten folgende Namen: Oderzo, Uderzo und Guderzo (Gut-Herz?), Bertile, Pertile (Bertlein), Stoener (Steiner), Spiller (Spieler?), Soster (Schuster), Sterchele (Stark?), Losar, Gloder, Ollesanzer (Alles eins?), Nichele, Salbeghi, Sciessere, Cantele, Mosele usw. Um 1600 treten die Familien Bonomo, Dall' Olio, Mosele, Finco, Cogo und Nichele (letztere zwei aus Lusiana) mit dem gräflichen Titel auf. Giovanni da Schio[2]) zählt eine Reihe adeliger Familien als cimbrische auf: Almerico, Camisani, Camposampiero, Carraresi, Collalto, Conti, Da Camino, Dalla Costa, Estensi, Ezelini, Ghislardi, Loschi, Malo, Marano, Montecchi, Nogarola, San Bonifazio, Sareghi, Thiene, Trissino, Valmarana, Velo, Vivaro. Er nimmt aber dabei die Bezeichnung „cimbrisch" im weitesten Sinne, darunter das ganze Gebiet zwischen Trient, Verona, Padua und Treviso verstehend.

Viehzucht und Waldwirtschaft ist bedeutend; dagegen Getreidebau der hohen Lage wegen gering. Viele wenden sich deshalb anderen Berufszweigen zu, so dem Handel und der Industrie in Italien und im Auslande. Besonders als Bergleute, Maurer, Steinarbeiter und Bauunternehmer sind sehr viele Cimbern überall im Auslande zu finden. Daheim wird während des Winters Hausindustrie in Holz betrieben, besonders werden Holzgefäße jeglicher Art, Holzschuhe, Kisten und Schachteln, Joche für die Zugtiere u. dgl. gefertigt. In ganz Italien finden diese Erzeugnisse Absatz. Früher war in den 7 Gemeinden, wie überhaupt im Vicentinischen, die Strohhut-Fabrikation sehr verbreitet. Das erforderliche Stroh wurde in den 7 Gemeinden selbst gebaut. Nicolò

[1]) Epitome, p. 181 u. 216.

[2]) Dei Cimbri primi e secondi. Venezia 1863. Vgl. Galanti, I Tedeschi etc., p. 184.

dallo Stabile von Lusiana brachte diese Industrie aus der Levante in die Heimat. Derselbe soll, vor der Justiz flüchtend, von einem griechischen Mönche das Strohflechten gelernt haben. Die nach 1866 erfolgte Verschließung des österreichischen Marktes und die Konkurrenz des chinesischen Materials haben der Strohindustrie hier schwere Krisen bereitet.

Die wirtschaftliche Entwickelung des Landes war lange Zeit durch die schlechten Verkehrsverhältnisse behindert. In neuerer Zeit erst wurde der Verbesserung der Wege mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Es besteht jetzt eine gute Verbindung mit Italien (Thiene), und seit 1874 fährt auf dieser herrlichen Straße täglich die Post. Seit 1877 ist die fahrbare (im Winter allerdings nicht regelmäßig offen gehaltene) Straße durch Valdassa nach Lavarone (und Levico) erstellt worden. Die neue Brücke über Valdassa wird Rotzo und Roana in bessere Verbindung mit Asiago bringen. Auch sonst ist manches für Straßen geschehen. Neuestens denkt man auch an die Erbauung einer Eisenbahn. Selbstverständlich befördert der erleichterte Verkehr mit Italien die Italienisierung der Cimbern und bringt die alte cimbrische Mundart allmählich zum Verstummen.

Diese cimbrische Mundart besitzt auch eine, freilich bescheidene Literatur. Dieselbe besteht der Hauptsache nach aus drei Katechismen, einigen älteren und neueren Gedichten und Liedern, aus Sprichwörtern, Totenklagen, verschiedenen Prosastücken usw. Sie stammt zum großen Teile von einheimischen, in italienischen Schulen gebildeten Geistlichen, die mit der deutschen Schriftsprache nicht vertraut waren. Daraus erklärt sich zum Teil die eigentümliche italienische Schreibweise und Orthographie dieser cimbrischen Schriftstücke.

Genaueres über die cimbrische Schreibweise gibt Bergmann in seiner Einleitung zu Schmellers cimbrischem Wörterbuch (S. 92 ff.).

Das älteste gedruckte Buch der cimbrischen Literatur dürfte der Katechismus von 1602 sein. Derselbe ist jetzt außerordentlich selten geworden.[1]) Er wurde unter dem Titel „Christlike vnt korze Dottrina" ꝛc. auf Befehl des Bischofes von Padua Mark Cornar zu Vicenza gedruckt.[2]) In der italienischen Vorrede sagt der genannte Bischof, er habe bei seiner Visitation der 7 Gemeinden und anderer umliegender Dörfer gefunden, daß Weiber, Kinder und viele Männer nur deutsch und gar nicht italienisch sprächen; deshalb halte er es für seine Pflicht, dafür zu sorgen, daß diese Leute in ihrer angeborenen deutschen Sprache (nella lor nativa lingua Thedesca) in der christlichen Lehre unterrichtet werden.

[1]) Vgl. darüber A. Baß in der Zeitschrift für Bücherfreunde VI., und in der Wissenschaftl. Beilage der Leipziger Zeitung, Nr. 103, 1902.

[2]) XII u. 67 S. in 12°.

Dieſer Katechismus iſt nichts anderes als eine wörtliche Ueberſetzung der Dottrina cristiana breve (1598) des Kardinals Bellarmin, wohl von einem einheimiſchen Cimbern gefertigt. Der Katechismus ſcheint wenig Eingang gefunden zu haben, da er ſpäter nicht mehr aufgelegt wurde. Neben lateiniſchen Gebeten enthält er auch 10 geiſtliche Lieder in cimbriſcher Sprache, die entweder von deutſchen Prieſtern aus ihrer Heimat nach Cimbrien gebracht worden ſind oder nach italieniſchen Vorlagen gefertigt wurden.

Ein weiterer cimbriſcher Katechismus erſchien 1813 auf Veranlaſſung des Biſchofs von Padua, Francesco Dondi dall' Orologio, der bei der Kirchenviſitation ebenfalls gefunden hatte, daß der größte Teil der Kinder, viele Frauen und manche Männer gar nicht oder nur wenig Italieniſch verſtänden. Er ließ nun den „Kleinen Katechismus zum Gebrauch des Königsreiches Italien, Piccolo Catechismo ad uso del Regno d'Italia, Milano, 1807" (der nach einem Dekrete des Vizekönigs Beauharnais im Königreich Italien ausſchließlich gebraucht werden mußte), in das Cimbriſche überſetzen, wie man glaubt, durch Fabbris Möſer, Lehrer der ſchönen Wiſſenſchaften in Padua. Der Titel lautet: Dar Klóane Catechismo vor dez Béloseland vorträghet in'z Gaprecht von Siben Perghen. In Seminarien von Padebe 1813.[1]) Angereiht ſind einige Gebete, aber keine Lieder. Nalli hat dieſen Katechismus in ſeinem Epitome wieder abdrucken laſſen.

Der dritte und wohl letzte Katechismus in cimbriſcher Sprache erſchien 1842 auf Befehl des Biſchofs Modeſto Farina von Padua, mit beinahe gleichem Titel: Dar Klóane Catechismo vor z' Béloseland vortraghet in z' Gaprécht von Siben Kameün un a viar halghe Gasang. In Seminarien von Pádebe, 1842. (39 S. in etwas größerem Format wie vorher.) Der erſte Teil iſt ein Abdruck des Katechismus von 1813; die vier heiligen Geſänge ſind: De Büartenghe (Geburt) von Jesu Christ, Dar Ostertak, Andarz Osterngasang, Übar in Finkestak (Pfingſttag). Am Schluſſe folgt noch Jeremiae prophetae lamentatio. Dieſe Ausgabe iſt beſorgt von P. Peter Carli und Joſeph Bonomo, damals Rektor zu S. Rocco in Aſiago.

Handſchriftlich ſind einige Grammatiken und Vokabularien der cimbriſchen Sprache vorhanden. So eine cimbriſche Grammatik von Gherardo Slaviero, Doktor der Medizin zu Rotzo[2]) († um 1755); dann ein Cimbriſches Wörterbuch von Marco Pezzo († um 1785, aus den 13

[1]) Der Kleine Katechismus für das welſche Land (Italien), vorgetragen in der Sprache der 7 Berge. Padua 1813, 12°. 39 S.

[2]) 1833 beſaß die Original-Handſchrift der Pfarrer Tondello in Roana; jetzt ſoll dieſelbe in der Bibliothek zu Baſſano ſein. Vgl. Nalli, Epitome, p. 162.

Gemeinden) in deſſen Schrift Dei Cimbri Veronesi etc. 1763, von Klinge 1771 deutſch herausgeben;[1]) das Vocabolario domestico von Agoſtino dal Pozzo iſt in ſeinen Memorie istoriche gedruckt, dagegen iſt noch ungedruckt deſſen bereits erwähntes Vocabolario Cimbrico universale. Ein ungedrucktes und nicht ganz vollendetes Vokabular des Cimbriſchen hinterließ auch Angelo Coſta-Pruck aus Aſiago († 1848).[2]) Die genannten Männer waren aber alle mit Ausnahme dal Pozzos der deutſchen Schriftſprache und der älteren deutſchen Sprache unkundig, was auf ihre Arbeiten nicht ohne Einfluß blieb.

Nicht unerwähnt ſollen die alten ſeltſamen Zahlzeichen bleiben, deren ſich früher die „Cimbern" bedienten. Schneller[3]) ſah davon noch einige, als er vor mehr als dreißig Jahren in der Oſteria Ghertele (bei Aſiago) einkehrte. Man kann vier Syſteme von Zahlzeichen unterſcheiden. Eine Null z. B. bedeutet 1; zwei Nullen 2; eine Null mit wagerechtem Striche 5; eine ſolche mit wagerechtem und ſenkrechtem 10; eine Null mit vier Strichen 100 u. ſ. f.[4])

Wie iſt nun dieſe ſogenannte cimbriſche Mundart zu beurteilen?

Manche ſahen darin etwas Uraltes, Nordiſches und ganz Seltſames. Die Sprache der Cimbern (zunächſt in den 13 Gemeinden) ſei ein „uralter gotiſcher Nibelungendialekt".[5]) Auch Molon[6]) findet in dieſer Mundart gotiſche Elemente (neben ſchwäbiſchen), Brugier hält die Sprache der 7 Gemeinden, ſowie von Luſerna und Folgareit für Langobardiſch.[7])

Die Einheimiſchen ſelber halten großenteils noch immer an der wirklich „cimbriſchen" Herkunft ihres Volkes ſowohl wie ihrer Sprache feſt.

Die Linguiſtik aber, unerbittlich wie alle Wiſſenſchaft iſt, hat dem Cimbriſchen den nordiſchen und romantiſchen Schleier genommen und dargetan, daß man es hier einfach mit einem deutſchen Dialekte zu tun hat, der viele ältere deutſche Sprachformen aufweiſt, da er, ziemlich abgeſchloſſen von dem großen deutſchen Sprachgebiete, in ſeiner Entwickelung nicht gleichen Schritt mit den übrigen deutſchen Mundarten halten konnte.

---

[1]) In Büſchings Magazin für die neueſte Hiſtorie und Geographie, Hamburg 1771.

[2]) Nalli, Epitome 176.

[3]) Südtiroliſche Landſchaften, 2, 201.

[4]) Aehnlicher Zahlzeichen (zum Aufnotieren von Maß und Gewicht, z. B. des Getreides, des Heues, auch von Geld) bedienen ſich noch jetzt gelegentlich Bauern in Tirol und Bayern.

[5]) Aus den Bergen an der deutſchen Sprachgrenze, 1880.

[6]) I sette Comuni del Vicentino, Nuova Antologia, 1880.

[7]) Geſchichte der deutſchen National-Literatur, Freiburg i. B. 1893, S. 3.

Diese Erkenntnis ist in erster Linie das Verdienst des bayerischen Sprachforschers Schmeller. Dieser Gelehrte war wie kein anderer dazu geeignet, den „cimbrischen Nebel" zu zerstreuen, der sich über diese alte Mundart gelagert hatte; denn er verband mit gründlicher Kenntnis der alt- und mittelhochdeutschen Sprache ein umfassendes Verständnis der süddeutschen Dialekte. 86 Abhandlungen, meist philologischen und historischen Inhaltes, zeugen von seinen emsigen Studien. 1833 ging er über Lavarone in die 7 Gemeinden und von dort in die 13 Comuni. Das Ergebnis legte er in einem Berichte der Münchener Akademie nieder: „Ueber die sogenannten Cimbern der 7 und 13 Communen auf den Venedischen Alpen und ihre Sprache". [1]) 1844 machte er eine zweite Reise nach Cimbrien. Ueber das Tal Terragnol und Verona ging er nach Giazza in den 13 Gemeinden, und über Bassano und Valstagna in die 7 Comuni. Er wurde mit dem Herausgeber von Dal Pozzos „Memorie istoriche", Rigoni-Stern in Padua bekannt und in hervorragendem Grade von dem damaligen Rektor von S. Rocco zu Asiago, Don Giuseppe Bonomo, unterstützt. Ueberall auf diesen Reisen stellte er genaue Untersuchungen über Sprache und Volk der Cimbern an. Ueber Roana, Rotzo und Vézzena kam er nach Levico und Trient; auf der Heimreise über den Jaufen erlitt er aber einen Beinbruch, dessen Vernachlässigung seine Gesundheit derart schwächte, daß er 1852 zu München starb. [2])

Schmellers Untersuchungen fanden ihren Abschluß durch Joseph Bergmann, den verdienstvollen österreichischen Forscher, welcher 1855 das von Schmeller hinterlassene „Cimbrische Wörterbuch", mit einer Einleitung und Grammatik versehen, herausgab. Diese Arbeiten von Schmeller-Bergmann sind bis jetzt das Beste, was über die Cimbern geschrieben wurde. Schmeller-Bergmann zeigten, daß die cimbrische Mundart nichts Nordisches, Gotisches oder sonstwie Seltsames an sich trage, sondern ein deutscher Dialekt sei, der in seinen altertümlichen Bestandteilen der hochdeutschen Sprache des 12. und 13. Jahrhunderts entspreche. Näherhin gehöre das Cimbrische im ganzen der tirolisch-bayerischen Mundart an, weise aber anderweitige Beimischungen auf. [3]) Den deutschen Charakter des „Cimbro" hatten schon früher Dal Pozzo, Büsching, Sternberg u. a. vertreten, und halten nach dem Vorgange von Schmeller-Bergmann auch Attlmayr, Schneller, Brentari, Cipolla, Baragiola, Bonato, Nabert u. a. fest.

---

[1]) Abhdlgn. d. Münchener Akad, 1838.

[2]) Bergmann, Einleitung zu Schmellers cimbrischem Wörterbuch, S. 60 ff.

[3]) Ebend. S. 156 f.

Dagegen besteht noch keine solche allgemeine Uebereinstimmung darüber, ob das Cimbrische geradezu als bajuwarisch-tirolischer Dialekt zu betrachten sei. Hans Leck [1]) findet in der Sprache der Möcheni im Fersentale ein Ueberwiegen des Bajuwarischen, in Luserna und besonders auffallend in den Sette Comuni ein Vorherrschen des Alemannischen, in Folgaria und S. Sebastian ein gleichmäßiges Vertretensein des Bajuwarischen und Alemannischen, je nach der späteren Kolonisation resp. den vorwiegend bajuwarischen oder alemannischen Nachschüben.

Tappeiner glaubt, die Luserner Mundart sei die nämliche wie die Sprache der 7 und 13 Gemeinden; die Luserner Mundart aber schien ihm alemannisch zu sein. [2])

In der Schrift „Aus den Bergen an der deutschen Sprachgrenze in Südtirol" [3]) wird das Cimbrische als ein schwäbisch-alemannischer Dialekt erklärt: Nach dem ersten Tage, den der Verfasser in dem Lande der Cimbern zubrachte, sei er zu der Ansicht bekehrt gewesen, daß deren Mundart ein schwäbischer Dialekt, und daß die Leute alemannischer Abstammung seien.

Für schwäbisch-alemannisch hält das Cimbrische auch der Graf Giovanelli [4]) und J. G. Kohl. [5]) Attlmayr dagegen meint, die Uebereinstimmung mit den Dialekten von Deutschtirol sei offenbar. [6]) Schröer [7]) schließt sich zunächst an Schmeller-Bergmann an: Die Cimbern sprechen ein dürftiges und verkrüppeltes Deutsch, in welchem sich manches Altertümliche erhalten habe, das aber doch nur eine von mitteldeutschem Einflusse gefärbte neuhochdeutsche Mundart sei. Die niederdeutschen Einflüsse, die man aus der cimbrischen Mundart nicht wegleugnen könne, seien nicht anders zu erklären, als die Entstehung der mitteldeutschen Dialekte überhaupt, nämlich durch Zuwanderung (etwa im 12. Jahrhundert) aus Niederdeutschland. Diesen mitteldeutschen Dialekten stünden die 7 Gemeinden näher als die 13. Noch Schiber spricht von Anlehnungen an das Nordische und Niederdeutsche in unserer Mundart. [8])

[1]) Deutsche Sprachinseln, S. 59. Der Verfasser, Lehrer in Bozen, stammt aus Luserna.

[2]) Studien zur Anthropologie Tirols und der Sette Comuni, S. 51.

[3]) Stuttgart 1880, S. 7 f.

[4]) Dell' origine dei sette e tredici Comuni etc., Trento 1826.

[5]) Bericht über eine Reise zu den cimbrischen und sueviſchen Bergbewohnern an der Grenze des lombardisch-venezianischen Königreiches, in „Monatsblätter zur Ergänzung der Allgemeinen Zeitung", 1847.

[6]) Attlmayr, Die deutschen Kolonien ꝛc., Zeitschrift d. Ferdinandeums, 1865/67, S. 103.

[7]) Beiträge zu einem Wörterbuch der deutschen Mundarten des Ungarischen Berglandes, Wiener Akademie, 25, 1857.

[8]) A. a. O. 1902, S. 49.

Manche fanden im Cimbrischen Anklänge an das Holländische oder an das Skandinavische. Solche niederdeutschen Einflüsse auf die „cimbrische" Sprache leugnet wiederum Attlmayr[1]) unter Berufung auf Schmeller, der gezeigt habe, daß in derselben von älteren cimbrischen, friesischen, gotischen und anderen niederdeutschen Dialekten so gut als keine Spur vorhanden sei, vielmehr alles in Grammatik wie Wörterbuch der jetzigen oder früheren Sprache von Oberdeutschland, d. i. von Tirol, Bayern und Oesterreich gemäß sei. Peez[2]) ist der Anschauung, das Cimbro erinnere an die tirolisch-bayerische Mundart, aber auch an das Alemannische. Schmeller-Bergmann halten daran fest, daß die cimbrische Mundart dem süddeutschen und überwiegend dem tirolisch-bayerischen Dialekte mit anderweitiger Beimischung angehöre. Vom Alemannischen fänden sich nur wenige Spuren; vielleicht daß etwa Priester aus alemannischem Stamme einigen, obwohl vorübergehenden Einfluß geübt hätten. Bergmann (a. a. O. 156 f.) weist besonders darauf hin, daß bei den Cimbern immer nur gabest (gewesen) gesagt werde, niemals aber und nirgends (weder in den 7, noch in den 13 Gemeinden) das alemannische gsî oder gsîn. Er hätte aus dem Munde dieser Cimbern immer nur pai, baip, raich, zait, laiden ꝛc. (aus bî, wîp, rîch, lîden) vernommen; jedoch fänden sich alemannische (und mittelhochdeutsche) Reminiszenzen wie min, din, sin neben main, dain, sain. Baragiola[3]) schließt sich in der Hauptsache an Schmeller an: Das Cimbrische sei ein deutscher Dialekt, wie er ungefähr im 12. und 13. Jahrhundert gesprochen wurde, doch sei manches Moderne dazu gekommen.

Was an der cimbrischen Mundart in erster Linie, besonders beim erstmaligen Hören und einem nicht germanistisch Geschulten den Eindruck des Schwäbisch-Alemannischen macht, das sind Formen wie die folgenden: telele, Tal, zengele, Zange, menle, Mann, mümfele. Mundvoll, öghele, Aeuglein, ogeplettele, Augenlid, pechle, Bach, pellele, Pille, pizle, bißchen, prötle, Brot, sechle, Vieh, gasengle, Gesang, bellele oder beltle, Wald, kalbela, Kalb, ketzle Katze u. s. f., sowie die Beibehaltung des reinen a-Lautes (statt des bajuwarischen o), also „ja", nicht „jo". Allein beides wird von den Linguisten nur als alte Erhaltung aus dem Bayerischen (bis zum 12. Jahrhundert) erklärt.[4]) Was den reinen

---

[1]) A. a. O. S. 103. In der zitierten Abhandlung „Die deutschen Kolonien" ꝛc. gibt er auch einen Anhang über die Verwandtschaft der Volkssprache in Deutschtirol mit jener der sogenannten Cimbern und mit einigen Tälern Italiens und Welschtirols.

[2]) Unter Cimbern usw. 1894.

[3]) Bolletino di filologia moderna, Venezia 1902, n. 3 e 4.

[4]) Nach Kurat J. Bacher, früher in Luserna, jetzt in Unterfennberg in Tirol, der mich auf diese Dinge aufmerksam machte.

a-Laut betrifft, so wurde bis zum 12. Jahrhundert auch im Bayerischen a als a ausgesprochen; erst von da ab treten in bayerischen Sprachdenkmälern einzele o für a auf, z. B. wohs statt wahs (Wachs).[1]) Das Diminutivum auf (e)le sodann entspricht dem mittelhochdeutschen -elîn. Der hierbei in Betracht kommende Umlaut (e) ist schon seit dem 8. Jahrhundert nachweisbar, im 9. Jahrhundert auf dem ganzen oberdeutschen und fränkischen Gebiete durchgedrungen,[2]) also sagten auch die Bajuwaren ehemals telelîn, zengelîn, mennelîn usw. Im Bayerischen aber ist dieser Umlaut von a ein äußerst offener Laut gewesen, denn die heutige Mundart weist ein reines, helles a auf;[3]) die Tiroler sprechen ja mannl, zangl usw. An diesem im Bayerischen vollzogenen Wandel von e zu a aber nahm das Cimbrische (und Luserische) nicht teil, und sie weisen deshalb noch den früheren Lautbestand des Bayerischen auf als alte Erhaltung. Von den Diminutiven auf le oder li im cimbrischen Dialekte sagt der Linguist Schatz[4]) ausdrücklich, daß damit nur eine bestimmte Entwickelungsstufe erhalten sei, nicht aber eine schwäbisch-alemannische Besonderheit vorliege. Auch darf man nicht übersehen, daß dieses Diminutivum auf (e)le auch in dem bajuwarischen Deutsch-Tirol häufig vorkommt, wie Engele, Talele, Schalele, Miëterle (Mütterlein), Priëderle (Brüderlein) u. s. f. Nur die einsilbigen Wörter und die alten ān-Stämme haben l: kirchl, farbl (oder farwl), mannl.

Auf den ersten Anblick überraschend ist auch das Vorkommen zahlreicher Wörter im Cimbrischen, die sich auch im Schwäbisch-Alemannischen finden. Besonders Bergmann in seiner Einleitung zu Schmellers Cimbrischem Wörterbuche hat darauf hingewiesen, daß viele Wörter des „Cimbro" identisch sind mit solchen in Vorarlberg, resp. dem Bregenzer Walde. Allein diese Uebereinstimmung läßt sich wohl großenteils daraus erklären, daß die betreffenden Wörter altes, ehemals weithin gebrauchtes Sprachgut sind. Auch darf nicht vergessen werden, daß durchaus nicht bei allen Wörtern festgestellt ist, ob sie ausschließlich bayerisch oder ausschließlich schwäbisch-alemannisch seien. Dies gilt wohl auch für die Feststellung von Schröer[5]) und Schiber,[6]) daß im Cimbrischen wie in der Gottscheer Sprache (einer deutschen Enklave in Krain) viele Wörter sich finden, die in der benachbarten bayerisch-österreichischen Mundart nicht vor-

---

[1]) Vgl. Kauffmann, Deutsche Grammatik, Marburg; Schatz, Die Mundart von Imst.

[2]) Wilmanns, Deutsche Grammatik.

[3]) Bahagel, Geschichte der Deutschen Sprache, § 40 (Straßburg).

[4]) Die tirolische Mundart, Innsbruck, Selbstverlag.

[5]) Schröer, Ausflug nach Gottschee, Wien 1870.

[6]) Schiber, Das Deutschtum südlich der Alpen, Zeitschrift d. deutsch-österr. Alpenver. 1903, S. 50.

kommen (sondern niederdeutschen bezw. ostgermanischen Ursprungs seien). Wenn man darauf hinweist, daß im Cimbrischen das bajuwarische „enk = ihr, enker = euer", fehlt, und daß der Cimber nicht mit dem Bajuwaren „es oder ös (Dual?) gebts = ihr gebt", sagt, sondern „iar get". so ist daran zu erinnern, daß beispielsweise auch im Eggentale und in Deutschnoven (bei Bozen) das enk und enker unbekannt ist, und daß man dort sagt „wos tiet ier" (was tut ihr). Ebendort finden sich noch Formen wie Gläsl (nicht Glasl), Städtl, Bänkl, Kätzl, Mädl, Männer (Plural), Aecker (Pl.), Täsch (=Tasche), Äsch (=Asche) u. s. f. Es müssen diese Formen ebenfalls als alte Erhaltungen oder auch als Analogiebildungen erklärt werden. Die Eggentaler und Deutschnovener werden bezeichnenderweise von dem Volke „Hessen" genannt. Solche Erhaltungen älterer Sprachformen sind aber in noch größerer Anzahl für die 7 und 13 Gemeinden, überhaupt für das ehemals deutsche Gebiet zwischen Brenta und Etsch anzunehmen.

Immerhin aber müssen gewisse wirklich schwäbisch-alemannische Elemente in der cimbrischen Mundart zugegeben werden; dieselben stammen entweder von späteren alemannischen Einwanderern (von Norden her), oder von jenen alten Alemannen, die zur Zeit der Völkerwanderung in Oberitalien in größerer oder geringerer Zahl sich niederließen.

Von gotischen Elementen dagegen ist in unserer Mundart so gut wie nichts zu bemerken. Im Luserni schen wird zwar neben zo, zu (zu) „to" gebraucht, was auf gotischer Lautstufe stünde. Allein bei sonst gänzlichem Fehlen des gotischen Lautstandes kann dies nicht in Betracht kommen.

Für Fachgelehrte, die mit Germanistik und deutscher Mundartenforschung vertraut sind, wäre es eine sicherlich dankbare Aufgabe, durch Detailarbeit die cimbrische Sprache noch im einzelnen zu durchforschen und über Ursprung und Bestandteile derselben genaueres Licht zu verbreiten. Desgleichen wäre für das cimbrische Gebiet (mit Ausnahme des Dorfes Giazza in den 13 Gemeinden, wo eine solche [von Cipolla] bereits besteht), die Herstellung einer zuverlässigen Toponomastica sehr zu wünschen. Auch dürfte eine sachkundige Vergleichung der cimbrischen Mundart mit anderen isolierten deutschen Dialekten nicht ohne Interesse sein. Schon Bergmann hat unsere Mundart verglichen mit der Mundart der Raroner in Oberwallis, der silvischen Gemeinde Gressoney am Monte Rosa, der Davoser und der vorarlbergischen Walser oder Walliser, der Galtürer, Ischgler und Pfafflarer in Tirol, und anderer.[1]) Schröer sodann macht auf viele Aehnlichkeiten aufmerksam, die zwischen dem Cimbro und den

[1]) Wiener Jahrbücher der Literatur, Bd. 108, Anzeigeblatt S. 26—34 (enthaltend die in 18 Dialektschattierungen abgefaßte Erzählung „Der neue Herrgott").

Mundarten mancher deutscher Sprachinseln im ungarischen Berglande [1]), dann der Gottscheer Mundart [2]) bestehen, z. B. auf die Aussprache des W als B, usw.

Solche Untersuchungen über die cimbrische Mundart dürfen nicht mehr allzulange aufgeschoben werden. Schon 1855 bezeichnet Bergmann dieselbe als die Sprache eines hochbetagten, ablebenden Greises, der nur mehr stammelnd nach Wort und Ausdruck ringt. Der südliche Himmel habe diesem Zweige der deutschen Sprache, der sich über die Alpen hinüberbog, den Lebenssaft im Laufe der Zeit ausgetrocknet, weshalb er auch verdorrt und abfällt. [3]) Brentari schreibt 1885, daß in den 7 Gemeinden wahrscheinlich noch vor Ablauf des 19. Jahrhunderts das Cimbrische verschwunden sein werde. [4])

Dies hat sich nun allerdings nicht bewahrheitet. Noch jetzt kann man die Zahl der cimbrisch Redenden in den Gemeinden Rotzo und Roana und in einigen Ortschaften von Asiago, Gallio und Foza auf 6—8000 schätzen. Auch in den 13 Gemeinden haben sich noch einige Reste der alten Sprache erhalten, wenn auch geringere wie in den sieben. Doch dringt das Italienische unaufhaltsam vor und zerfrißt auch die noch lebendige cimbrische Mundart. Schon Bergmann fand, daß die Cimbern zumeist italienisch denken, und das Gedachte hernach mit Mühe in das Cimbrische übertragen. Verbindung und Satzordnung seien häufig italienisch oder fehlten ganz.

Die Verwelschung der 7 Gemeinden ging rasch vor sich. Bis ungefähr 1500 wurde das „Cimbro" in allen 7 Gemeinden gesprochen. Aus der Vorrede des cimbrischen Katechismus von 1602 erhellt, daß damals die Frauen und Kinder wie auch viele Männer kein Wort Italienisch verstanden. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts kamen viele cimbrische Worte außer Gebrauch und wurden durch italienische ersetzt. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts verstanden die meisten Bewohner der 7 Gemeinden italienisch, wenn sie auch unter sich noch Cimbrisch redeten. Als Marco Pezzo 1765 zu Asiago predigte, klagte er schon über die Armut der cimbrischen Mundart, die ihn nötige, seine Gedanken und Gefühle italienisch auszudrücken.

Fragt man nach den Ursachen einer so schnellen Verwelschung, so ergeben sich hier wie anderswo hauptsächlich folgende:

---

[1]) Schröer, Beiträge zu einem Wörterbuche der deutschen Mundarten des ungarischen Berglandes, Wiener Akademie 1857.

[2]) Schröer, Ausflug nach Gottschee, Wien 1870.

[3]) Bergmann, Einleitung zu Schmellers cimbr. Wörterbuch, S. 156.

[4]) Guida di Bassano etc.

1. Die Bewohner dieſer Berge ſind hinſichtlich der Ernährung auf die oberitalieniſche Ebene angewieſen; vielfach fruchtbarer und milder als das ſprachverwandte, ſpäter durch Zollſchranken abgeſperrte Tirol, mußte ſie eine größere Anziehungskraft entfalten als der deutſche Norden.

2. Seit der Reformationszeit wurde in der Kirche der ehemals deutſchen Gebiete das italieniſche Element immer mehr herrſchend. Die Abwehr des aus Deutſchland kommenden Proteſtantismus [1]) verband ſich von ſelber mit einem gewiſſen Mißtrauen gegen das Deutſchtum überhaupt. Die Berufung deutſcher Prieſter hörte infolge deſſen auf, deutſche Predigt und Beichte ſowie deutſches Gebet in der Kirche und zu Hauſe verſchwanden allmählich,[2]) und damit war eine Lebensader der deutſchen Sprache in jenen Gegenden unterbunden.

3. Die Schule, ſoweit eine ſolche beſtand, wurde ebenfalls italieniſch; von einem deutſchen Sprachunterrichte war keine Rede; die an höheren Lehranſtalten ſtudierenden Cimbern vergaßen leicht ihr verächtlich angeſehenes „Baſtard-Deutſch", das ihnen beim ferneren Fortkommen auch wenig nützen konnte.

4. Die Behörden (wie die ſeit 1807 eingeführten Zivilämter, die Pretura u. a.) amtierten, auch unter der öſterreichiſchen Herrſchaft, nur italieniſch.

5. Die wachſende italieniſche Umgebung und der beſonders auch durch Erbauung von Straßen ſich mehrende Verkehr führten zu häufigen Heiraten zwiſchen Cimbern und Italienern. Der italieniſche Eheteil entfaltete hierbei ſtets, wie das jetzt noch der Fall iſt, die größere Fähigkeit, bei den Kindern der italieniſchen Nationalität zum Durchbruche zu verhelfen. Die früher beſtandene Sbarra, d. h. das Verbot, Italiener oder Italienerinnen zu heiraten (der dagegen Verſtoßende mußte eine Geldſtrafe zum Beſten der Jugend bezahlen) konnte nach und nach nicht mehr aufrecht erhalten werden.

6. Die zahlreiche Auswanderung infolge der ſtarken Vermehrung der Bevölkerung und der geringen Subſiſtenzmittel der Berge war der Erhaltung des alten, früher mit Stolz behüteten Volkstumes ebenfalls

---

[1]) Deſſen Einwirkungen z. B. im Vicentiniſchen und Paduaniſchen empfunden wurden. Vicenza iſt ja die Wiege des Socinianismus. Vgl. Galanti, I Tedeschi etc. p. 213.

[2]) Doch wurde in Roana, Aſiago, Foza bis über die Mitte des 19. Jahrhundert noch cimbriſch gepredigt, und vereinzelt wird jetzt noch, z. B. in Roana, cimbriſch gebeichtet. Die Berufung eines deutſchen Geiſtlichen war natürlich mit großen Koſten verbunden; auch ſtanden nicht immer gerade die Tüchtigſten zur Verfügung. Einheimiſche (cimbriſche) Geiſtliche, die zwar italieniſch gebildet, aber noch deutſch waren, wurden immer ſeltener.

nicht förderlich. Das nämliche ist zu sagen von den seit ungefähr 1765 in Uebung kommenden Pascoli invernali, d. h. der Ueberwinterung mit den Herden auf der italienischen Ebene (am Po und an der Etsch). Dadurch waren viele Cimbern zu einer Art Nomadentum veranlaßt, und mußten jedes Jahr fast 7 Monate in Italien bleiben. Umgekehrt kamen und kommen viele italienische Viehzüchter und Käsefabrikanten den Sommer über auf ihre in den cimbrischen Bergen gepachteten Alpen (z. B. Vézzena). Hierdurch findet ein beständiges Vermischen und Verschmelzen der beiden Nationalitäten statt.

7. Seit 1866 ist begreiflicherweise der Militärdienst im italienischen Heere wie überhaupt die Zugehörigkeit zum geeinten Italien ein erfolgreiches Mittel zur Italienisierung der Cimbern.

So lange die 7 Gemeinden unter venezianischer Herrschaft standen, war die Verwelschung eine verhältnismäßig langsame. Die klugen Handelsherren der Lagunenstadt ließen das treue Bergvolk, das so treffliche Soldaten lieferte, bei seiner angestammten Sprache, sorgten sogar für Beamte, Geistliche und Offiziere, welche der deutschen Sprache mächtig waren. Unter der kurzen französischen und der langen österreichischen Regierung wurde aber Kirche, Schule und Amt sehr schnell italienisch. Daß Jungitalien seit 1866 diese deutschen Enklaven mit allen Mitteln italienisieren will, ist begreiflich. Erst in neuerer Zeit scheint auch in Italien hierin eine ruhigere Auffassung Platz zu greifen. Man findet allmählich, diese wenigen merkwürdigen Sprachinseln könnten den italienischen Einheitsstaat nicht gefährden. Auch Nützlichkeitserwägungen werden künftig in dieser Sache größeres Gewicht wie bisher gewinnen: Die cimbrische Mundart erleichtert ungemein die Erlernung der deutschen Sprache, bezw. macht eine solche fast überflüssig. Die deutsche Sprache aber ist für den auswandernden Arbeiter, deren es auch bei den Cimbern genug gibt, unbestritten von hohem Werte.

Deshalb vermag ich noch nicht daran zu glauben, daß die cimbrische Sprache wirklich schon dem sicheren Untergange geweiht ist, wie das sogar Freunde derselben meinen, von denen einer schreibt: „Wölte ich da legen alle die maine mächte (Wollte ich alle meine Kräfte daransetzen, um das Cimbrische zu erhalten), ez wära wia inspruzzen lentegez plut (lebendiges Blut) in an toten korpo".

Wie über die Sprache der sog. Cimbern, so bestehen auch über ihre Herkunft zahlreiche auseinandergehende Meinungen. Fast ein jeder der zahlreichen „barbarischen" Volksstämme, die im Laufe der Jahrhunderte für längere oder kürzere Zeit nach Oberitalien kamen, hat einen Sachwalter gefunden, welcher die Deutschen Oberitaliens von ihm abstammen läßt: die Cimbern, Markomannen, Alemannen, Westgoten,

Sueven, Gepiden, Burgunder, Vandalen, Hunnen, Alanen, Heruler, Rugier, Oſtgoten, Langobarden, Franken, Avaren, Ungarn.

Die Bewohner der 7 (und 13) Gemeinden ſelber betrachten ſich großenteils noch jetzt als Nachkommen der von Marius 101 v. Chr. auf den raudiſchen Gefilden (in campis Raudiis) geſchlagenen Cimbern: die Schlacht hätte in der Nähe von Verona ſtattgefunden und die Beſiegten ſich in die Veroneſer und Vicentiner Berge geflüchtet. Bis zur Stunde kann man in den 7 und 13 Gemeinden hören: Bir saint Cimbarn, wir ſtammen aus „Danemark oder Jutland!" Als König Friedrich IV. 1709 in die 7 Gemeinden kam,[1]) wurde er mit dem Rufe empfangen: „Es lebe unſer König!" Er und ſein Gefolge vermeinten auch, in der cimbriſchen Mundart viele Anklänge an die däniſche Sprache zu hören.

Wie alt dieſe cimbriſche Ueberlieferung iſt, läßt ſich kaum feſtſtellen. In der literariſchen Welt wurde ſie im 14. Jahrhundert erſtmals vertreten durch den Vicentiner Dichter Ferreto Ferreti und durch den Veroneſer Gelehrten Antonio Marzagaglia.[2]) Im 18. Jahrhundert behaupteten die cimbriſche Abſtammung der 7 und 13 Gemeinden noch Scipione Maffei,[3]) M. Pezzo,[4]) u. a.; im 19. Jahrhundert Giovanni da Schio,[5]) G. Bologna[6]) u. a. Noch Peez[7]) hält den cimbriſchen Urſprung dieſes Bergvolkes nicht für völlig ausgeſchloſſen.

Beſtimmte geſchichtliche Zeugniſſe für eine cimbriſche Niederlaſſung in den Veroneſer und Vicentiner Bergen fehlen; freilich auch für das Gegenteil. Die Unmöglichkeit einer ſolchen läßt ſich kaum dartun. Wohl aber ſprechen die Ergebniſſe der Linguiſtik ganz entſchieden gegen die cimbriſche Abſtammung der 7 und 13 Gemeinden. Das heutige „Cimbro" enthält nichts Nordiſches oder Niederdeutſches, was bei einer Abſtammung von den Cimbern der Fall ſein müßte. Auch hätte das Häuflein von geſchlagenen Cimbern unmöglich ſo lange ſeine eigene Sprache und Nationalität erhalten können gegenüber der römiſchen Weltmacht, die bald hernach auch die Alpen eroberte und die dort wohnenden Rhäten romaniſierte. Endlich fand die Cimbernſchlacht, wie jetzt anerkannt iſt, nicht bei Verona, ſondern bei Vercelli ſtatt.

Wie kommen aber die Germanen zwiſchen Etſch und Brenta zu der Benennung „Cimbern"? Man denkt zunächſt an das Val Cembra (nördlich von Trient). Dort werden die von Strabo (Geograph. V, 1)

[1]) Nalli, Epitome, p. 95. — [2]) Näheres bei dal Pozzo, Memorie istoriche dei Sette Comuni, Vicenza 1820. p. 23. — [3]) Verona illustrata, 1732. — [4]) Dei Cimbri Veronesi e Vicentini, 1759 (1757). — [5]) Dei Cimbri primi e secondi, 1863. — [6]) Collezione di Documenti etc., Schio 1876. Vgl. Galanti, l. c. p. 31. — [7]) „Unter Cimbern," in der „Deutſchen Zeitung". Wien, 1894.

erwähnten Symbrer (*Σύμβροι*) gesucht, die aber mit den (alten) Cimbern nicht identisch sind. Schon 590 wurde in diesem Tale ein Kastell Cembra bezw. Cimbra von den Franken zerstört.[1]) Möglicherweise sind aus Val Cembra, das früher teilweise deutsch war,[2]) Einwanderer nach den 7 und 13 Gemeinden gekommen und haben den Namen Cimbern mitgebracht.

Wahrscheinlicher ist eine andere Erklärung des Namens. Darnach ist derselbe identisch mit „Zimberleute" (Zimmerleute) und besagt, daß die sog. Cimbern einfach Holzarbeiter (Holzbau) und Holzfäller waren, wie auch der Name ihres Hauptortes Asiago oder Slege (soviel wie Holz- oder Waldschläge) andeute. Unerklärt bleibt dabei freilich, wie diese angeblichen „Zimmerleute" sich so weit in Oberitalien (bis gegen Verona, Vicenza und Padua hin) verbreiten konnten, wie sie diesen Namen jahrhundertelang mit Stolz führen mochten, und wie schon frühzeitig angesehene und adelige Familien unter ihnen auftreten konnten.

Die Tatsache, daß auch sonst in Oberitalien der Ausdruck Cimbro oder Simbro sich findet (z. B. in Comelico superiore für den dortigen ladinischen Dialekt), legt die Frage nahe, ob Cimbro am Ende nicht so viel bedeute, wie unser „Welsch", d. h. eine von der Umgebung abweichende, sonderbare Sprache oder Mundart.

Uebrigens findet sich die Sage von cimbrischer Abstammung auch anderswo. So sollen die Bewohner von Neumarktl, einer sehr zusammengeschmolzenen deutschen Sprachinsel in Krain, ebenfalls Cimbern sein. Desgleichen werden die Bewohner des Ossolatales[3]) (nordwestlich vom Lago Maggiore), sowie des Aostatales und der Umgebung des Monte-Rosa[4]) gelegentlich für Cimbern gehalten.

Der gelehrte Giovanni Costa-Pruck aus Asiago († 1816) erklärt die Bewohner der 7 und 13 Gemeinden für Tiguriner (welche Bundesgenossen der Cimbern waren); Fr. Sotto (1610) und Fr. Molon (1880) für Westgoten (unter Alarich); A. Loschi und M. A. Mariani für Hunnen. (Vgl. Galanti, I Tedeschi etc., p. 32, 35, 43.)

Ernstlich in Betracht kommen bloß die Alemannen, die Westgoten, die Langobarden und die Bajuwaren (Bayern).

Als Nachkommen der Alemannen sieht die „Cimbern" Graf Giovanelli († 1846) an.[5]) Die von den Franken 496 besiegten Ale-

---

[1]) Paulus Diaconus Historia Langobardorum l. 3 c 31. (ed. Bethmann et Waitz in Mon. Germ. hist. Scrpt. rer. Langobard. et Ital. p. 111).

[2]) Patigler, Deutsche Sprachinseln; Galanti l. c. p. 12.

[3]) Della Silva in seiner Storia di Val d'Ossola.

[4]) N. Sottile, Quadro della Val Sesia, Novara, 1801.

[5]) Dell'origine dei 7 e 13 Comuni etc. 1826.

mannen seien vom Ostgotenkönige Theodorich als Grenzhut in dem Gebiete zwischen Etsch und Brenta angesiedelt worden. Die Verfasser der Abhandlung „Aus den Bergen an der deutschen Sprachgrenze in Südtirol" (Stuttgart, 1880, S. 7 f.) bezeichnen näherhin die „Buzzinobanten-Alemannen" als Stammväter der Cimbern. Für Alemannen (bezw. Schwaben) hält unsere Bergbewohner auch Mupperg,[1]) der aber auch eine Beimischung von Goten- und Langobardenblut annimmt; ferner J. G. Kohl,[2]) sodann ein Ungenannter[3]): In „Cimbrien" seien die von Procopius (De bello Got. I. 15) erwähnten Schwaben zu suchen, die nicht den Franken untertan seien.[4]) Peez wird durch den Klang der Mundart der Cimbern, durch den Bau ihrer Häuser, durch manche Ortsbezeichnungen (z. B. Velo = Weil, in den 13 Gemeinden) an die Alemannen erinnert.

Die cimbrischen Häuser mit den stattlichen, früher strohgedeckten Dächern und den fast immer abgeschrägten Giebeln haben tatsächlich mit den Häusern in Oberschwaben und manchen Teilen der Schweiz Aehnlichkeit. Allein der abgeschrägte Giebel findet sich auch anderswo häufig, so in Böhmen, in Norddeutschland, im Tiroler Sarntale usw. Das nämliche ist zu sagen bezüglich des cimbrischen und alemannischen Einhauses, bei dem Wohnung, Stall und Scheune unter einem Dache sich befinden.

Vielfach werden die „Cimbern" als eine Mischung verschiedener, besonders germanischer Stämme, wie der Alemannen, Goten und Langobarden betrachtet.

So von Agostino dal Pozzo.[5]) Nach ihm sind die Cimbern ein Konglomerat von Rhäten, Cimbern, Goten, teilweise auch von späteren deutschen Kolonisten, hauptsächlich aber von Alemannen (Schwaben), die entweder direkt aus Schwaben oder mit den Langobarden aus Sachsen kamen.

Gegen eine ausschließliche Herleitung unserer Cimbern aus den Zeiten der Völkerwanderung wendet sich wiederum die Linguistik: Nach ihren Feststellungen trägt die cimbrische Mundart nicht das Gepräge eines so hohen Altertums, weist vielmehr ausgesprochen den Charakter der deutschen und zwar oberdeutschen Mundart des 12. u. 13. Jahrhunderts auf. Möglicherweise konnten ja germanische Völkerschaften aus der Zeit der Völkerwanderung und vor 800 n. Chr. in Oberitalien

[1]) Das Deutschtum in den Südalpen (in N. 10. d. Ztschrft. „Im neuen Reiche". 1877). Unsere Schmerzenskinder an der Adria (Leipziger Tagblatt, 1882).

[2]) Bericht über eine Reise zu den cimbrischen und suevischen Bergbewohnern, 1847.

[3]) In den Münchener Neuesten Nachrichten, 1890.

[4]) Vgl. dazu Galanti l. c. p. 53.

[5]) Memorie istoriche, p. 52 sq. 240 sq.

den Grund zu dieſer Mundart gelegt haben; aber es wäre dann jedenfalls ſpäterer deutſcher Einfluß (ſeit Karl dem Großen, den ſächſiſchen und fränkiſchen Kaiſern) anzunehmen, wodurch dieſelbe ihre jetzige Geſtalt erhielt.

Dieſe Anſchauung vertreten ſeit Schmeller-Bergmann in mehr oder weniger modifizierter Form die meiſten neueren Schriftſteller, die ſich mit den Cimbern beſchäftigt haben, ſie gehen aber in der näheren Ausführung weit auseinander.[1])

Nach Schmeller-Bergmann erfolgte die Beſiedelung der vicentiniſchen und veroneſiſchen Berge nicht auf einmal, ſondern nach und nach; die Anſiedler kamen teils von Norden (aus Tirol, bezw. Valſugana), teils von Oſten und Süden her (aus dem Brentatale, den Südabhängen des Gebirges bei Breganze uſw., aus der italieniſchen Ebene). Aus dieſen verſchiedenen Elementen entſtand eine Miſchlingsbevölkerung mit einer eigenen Mundart, welche der ſüddeutſchen und überwiegend der bayeriſch-tiroliſchen am nächſten kommt, aber auch anderweitige Beſtandteile aufweiſt.

Ausſchließlich auf ſpätere deutſche Einwanderung und zwar bayeriſch-tiroliſcher Koloniſten wollten die beiden Grafen Cipolla[2]) die „Cimbern“ zurückführen. Im 13. Jahrhundert (ſeit 1216) hätten ſich ſolche Anſiedler mit Genehmigung des Biſchofes von Trient Friedrich von Wangen in Folgaria niedergelaſſen; von dort ſeien ſie noch vor Ablauf des 13. Jahrhunderts in das Gebiet von Vicenza und hierauf in das von Verona gekommen.[3])

Allein es exiſtieren, um von anderem abzuſehen, Urkunden, welche ſchon vor 1216 von den Deutſchen im Veroneſiſchen und Vicentiniſchen berichten; ſeit 1259 ſchloſſen die 7 Gemeinden ſich bereits zu einem Bunde zuſammen, und 1310 beſtand ſchon die Reggenza der Sette Comuni.

Andere ſuchten die Cimbern (der 7 Gemeinden) von bayeriſchen oder alemanniſchen Bergknappen herzuleiten,[4]) welche von den Biſchöfen von Trient herbeigerufen wurden. Das Gebiet der 7 Gemeinden ge-

---

[1]) Bergmann, Einleitung zu Schmellers cimbriſchen Wörterbuche, S. 83 ff.

[2]) F. e C. Cipolla, Dei coloni tedeschi nei 13 Comuni Veronesi, Roma, 1884; dann C. Cipolla im Archivio glottologico vol. 8. 1884, p. 259—262. Vgl. Galanti, l. c. p. 167. C. Cipolla, Le popolazioni dei 13 Comuni Veronesi, 1883.

[3]) Dieſe Anſicht vertritt nach Cipolla auch Ottomar Pilz, Verona und der brave Mann, Sammler, Beilage z. Augsburger Abendzeitung, 1904, n. 79. Näheres über die von Cipolla benutzten Dokumente, aus denen ſich aber ſeine Theſis nicht beweiſen läßt, ſiehe bei Galanti l. c. p. 148 sq.

[4]) So Daniel, Handbuch der Geographie (6. Aufl. 1895, S 206).

hörte aber kirchlich nicht zu Trient, sondern zu Padua. Die Bischöfe von Padua aber, z. B. Sibico, dem man die Besiedelung der 7 Gemeinden zuschreiben wollte, hatten hierzu weder die erforderlichen Leute, noch die nötige Macht.[1])

Bonato, Attlmayr, Widter, Schneller, Galanti, Schiber u. a. nehmen an, daß die „Cimbern" in den 7 und 13 Gemeinden weder von vernichteten Heeren, noch ausschließlich von eingewanderten Kolonisten stammen, sondern mit den Bewohnern der umliegenden Täler und der anstoßenden italienischen Ebene von gleicher Herkunft seien. Die ganze Gegend wäre im frühen Mittelalter mehr oder weniger deutsch bezw. germanisch gewesen. In der genaueren Bestimmung aber derjenigen Stämme oder desjenigen Volkes, woraus jene germanische Bevölkerung sich zusammensetzte, sowie des Maßes ihrer Verbreitung, herrscht unter den genannten Forschern keine Uebereinstimmung. Daß die „Cimbern" nicht ausschließlich aus dem deutschen Norden gekommen seien, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß die Kirchen der 7 Gemeinden ursprünglich sämtlich von Mutterkirchen in der italienischen Ebene abhingen und auch in feudaler Hinsicht vom Süden abhängig waren.

Bonato[2]) denkt sich die Entstehung der 7 Gemeinden näherhin ähnlich wie die in neuerer Zeit (um 1799) erfolgte Gründung der beiden Dörfer Treschè und Conca (am Wege von Asiago nach Thiene). Von dem tieferliegenden Cogolo stiegen der Jagd und Holzgewinnung wegen täglich Leute nach den dichtbewaldeten Bergen hinauf, von wo sie des Abends zu Tale kamen. Die Holzfäller und die Köhler konnten aber nicht alle Tage heimkehren. Sie bauten sich deshalb oben mitten im Walde einfache Hütten, die für einige Zeit Unterkunft gewähren konnten. Durch fortgesetztes Fällen („Schlagen") der Bäume lichtete sich der Wald immer mehr. Auf diesen Schlägen erwuchs schöne Weide; deshalb nahmen die Kohlenbrenner und Holzfäller ihr Vieh mit hinauf, brachen auch die Erde auf und säeten an. Für den Sommer führten sie dann auch ihre Familie mit sich. So entstand allmählich eine Art Gemeinwesen von Jägern, Köhlern, Bauern und Hirten. Der Aufenthalt in diesen Bergen wurde nach und nach auf 7 Monate verlängert (während welcher die Berge schneefrei waren), und schließlich blieb man das ganze Jahr oben, da das halbe Nomadenleben mancherlei Unzukömmlichkeiten mit sich brachte. Es wurden feste Wohnungen gebaut, Kirchen errichtet, der Wald mit Axt und Feuer noch mehr ausgerodet, um die Felder und Weiden zu vergrößern; so waren die beiden Dörfer Treschè und Conca entstanden. Deren 70 Familien trennten sich 1799

[1]) Brentari, Guida di Bassano, p. 143.

[2]) Bonato, Storia dei Sette Comuni t. 1. Padova 1857, p. 145 sq.

von der Muttergemeinde Cogolo, wurden 1810 für selbständig erklärt und in den Verband der 7 Gemeinden aufgenommen. Auf solche Weise und nicht durch berufene Ansiedler sind nach Bonato mehr als ein Jahrtausend früher nach und nach auch die 7 Gemeinden entstanden. Des näheren unterscheidet Bonato (l. c. p. 151) zwei Perioden von germanischen bezw. deutschen Niederlassungen. Die erste vom 6.—12. Jahrhundert (Heruler, Rugier, Alemannen, Goten, Langobarden, Deutsche unter den Karolingern, den sächsischen und fränkischen Kaisern), die zweite vom 12.—14. Jahrhundert (Feudalherren, deutsche Kolonisten, Bergleute, Deserteure aus den kaiserlichen Heeren usf.).

Erwähnt sei eine Pustertaler Sage über den Ursprung der 7 Gemeinden: Als Meinhard und Albert, Grafen zu Görz, das Schloß Heunfels bei Sillian im Pustertale erbauen ließen (1242), wurden die Bewohner des nahen Villgraten angehalten, dabei schwere Robotarbeiten zu leisten. Deshalb faßten etliche von ihnen den Entschluß, aus der Gegend zu entfliehen. Selbige begaben sich wirklich in das vicentinische Gebirge, besetzten dort einen unangebauten Berg, später Schlege genannt, rodeten denselben aus und ließen sich daselbst häuslich nieder. Von ihnen stamme die dortige deutsche Bevölkerung ab.[1]) Der Wahrheitsgehalt dieser Sage wird darin bestehen, daß im Mittelalter kleine deutsche Kolonien von Bauern, Hirten, Holzfällern und Köhlern in das Gebiet der 7 und 13 Gemeinden von Norden her gekommen sind, die bereits vorhandene (germanische) Bevölkerung verstärkend.

Galanti in seinem trefflichen Werke I Tedeschi sul versante meridionale delle Alpi, 1885, nimmt an,[2]) daß in drei Gebieten Oberitaliens (in Friaul, dann zwischen Etsch und Brenta, sowie in Piemont) seit den Einfällen der Barbaren sich mehr oder wenige starke Kerne germanischer Bevölkerung bildeten, welche durch spätere Einwanderung bezw. feudale Ansiedelung von Bergleuten, Kolonisten, Kaufleuten, Dynasten und Abenteurern sich erhielten und verstärkten. Diese späteren Einwanderungen hätten den Mundarten jener deutschen Enklaven in Italien ihre jetzige verhältnismäßig junge Form gegeben. Wie Galanti (l. c. p. 168) selber sagt, ist diese seine Hypothese (zur Erklärung der deutschen Reste südlich der Alpen) in den allgemeinen Zügen nicht neu, wohl aber in der speziellen Durchführung und in der Methode der Beweisführung. Insbesondere habe bisher niemand versucht, den drei großen, ehemals deutschen Gebieten in Oberitalien eine gemeinsame Herkunft zuzuweisen. Mit der Mundartenforschung, welche in den

[1]) Archiv für Geschichte und Altertumskunde Tirols, 5, 1869, S. 191.
[2]) l. c. p. 148.

deutschen Sporaden Oberitaliens bajuwarisch-tirolischen und wallisisch-schweizerischen Dialekt findet, komme er nicht in Widerspruch, da seine Hypothese ja den späteren Einwanderungen des 12. und 13. Jahrhunderts die Ausbildung der jetzigen Form jener Mundarten zuschreibe.[1])

An dem Entstehen jener germanischer Kerne in Oberitalien hatten nach Galanti folgende Volksstämme Anteil: Die Reste der von den Griechen unter Narses besiegten Goten, Alemannen und Franken (550 bis 566 n. Chr.), vielleicht auch Heruler (Hilfstruppen im byzantinischen Heere unter Narses; deren König Sindual wurde nach einer mißlungenen Empörung getötet); ferner in hervorragendem Grade die Langobarden (in deren Heere sich auch Sachsen, Gepiden, Bulgaren, Sarmaten, „Suavi" [Sueven] Pannonier und Noriker befanden);[2]) Galanti weist auf den Namen Farra oder Fara mancher Dörfer in den Gebieten von Vicenza, Belluno und Treviso hin, der an die Niederlassung von langobardischen Familien oder Sippen (farae) dortselbst erinnere. So sei in den Tälern und auf den Bergen zwischen Etsch, Brenta und den monti Berici eine ausgedehnte Zone halbgermanischen Charakters entstanden; doch erhielt sich die ursprüngliche einheimische romanische Bevölkerung immerhin noch zahlreich, besonders in den Städten und größeren Orten, welche deshalb auch zumeist römische oder vorrömische Namen tragen.

Des näheren wendet sich Galanti gegen die Anschauung von Schmeller und Bergmann, daß die Deutschen im venezianischen und tridentinischen Gebiete bayrisch-tirolischen Stammes seien (l. c. p. 88); desgleichen gegen die Meinung, die Feudalherren hätten allein die Deutschen nach Oberitalien gebracht (p. 97); durch feudale Ansiedelungen konnten die deutschen Ansiedelungen nur vergrößert, aber nicht erst begründet werden. Das nämliche gelte für die ausschließliche Herleitung der deutschen Enklaven von Bergleuten (p. 101). Die hauptsächlichsten deutschen Ansiedelungen in Oberitalien seien sicher schon vor dem 10. Jahrhundert entstanden, wie dies unter anderem auch Tecini, Gar, Gabriele Rosa, Bonato und Benvenuti annehmen (p. 146). Deshalb bestreitet Galanti entschieden die Ansicht Cipollas (p. 150 sq. 211), als ob die deutsche Besiedelung der 7 und 13 Gemeinden erst im 13. Jahrhundert erfolgt sei. Im national-italienischen Interesse sucht er die Behauptung von Giovanni da Schio (p. 206), von Schneller (p. 172) und anderen deutschen Ethnologen zu widerlegen, daß früher fast ganz Oberitalien und besonders das Gebiet von Trient, Vicenza und Friaul

[1]) l. c. 169.

[2]) Nach Paulus Diaconus, Hist. Langob. l. 2. c. 26. (ed. Bethmann et Waitz, p. 87).

deutsch gewesen wäre. Auch die Aufstellung Tappeiners (p. 192) findet keine Gnade, wonach im Gebiete von Trient nach den Ergebnissen anthropologischer Untersuchungen das germanische Element verhältnismäßig stärker vertreten sei als in Deutsch-Tirol. Das deutsche resp. germanische Element habe ja sicherlich zur Stärkung und Vermehrung der oberitalienischen Bevölkerung beigetragen, habe dieselbe aber niemals ausschließlich oder auch nur zum größten Teile gebildet, wenn es auch von der Völkerwanderung bis ins späte Mittelalter einst südlich der Alpen weit verbreitet war (p. 202). Auch bestreitet Galanti, daß die in Oberitalien häufig sich findenden Ortsnamen auf „engo", wie Martinengo, Busnengo, Pertengo usw. stets auf deutsche Ansiedelungen zurückgehen (p. 243). Zum Schlusse lehnt Galanti noch die Anschauung von Bergmann und besonders Bonato, ferner von Schneller und Benvenuti (1881) ab (p. 246 sq.), daß die Deutschen (der 7 und 13 Gemeinden) erst allmählich von den umliegenden Tälern auf die Berge hinaufgezogen seien, als Hirten, Holzfäller und Bauern: Die germanischen Flüchtlinge, aus denen sich der erste Kern deutscher Bevölkerung in Oberitalien bildete, hätten schon aus Gründen ihrer Sicherheit die Berge den Tälern vorgezogen. Wenn Bonato recht hätte, müßte man annehmen, daß vorher diese Berge unbewohnt gewesen wären, was unrichtig sei. Sie waren schon früher, allerdings spärlich, bewohnt, wie die keltischen oder lateinischen Namen dortselbst beweisen. Wären die 7 Gemeinden auf die von Bonato angenommene langsame Weise von Deutschen bevölkert worden, so wäre der Abschluß jener Kolonisierung, deren Anfang Bonato in das 10. Jahrhundert verlegt, erst zu einer Zeit erreicht worden, als die deutsche Sprache dort teilweise schon wieder verschwunden war.

Im Anschlusse an Galanti, unter voller Beherrschung des Stoffes und der Literatur, hat dann Schiber[1]) in methodischer Weise, besonders auf die moderne Siedelungsgeschichte sich stützend, zu zeigen gesucht, daß jene germanischen Bevölkerungskerne in Oberitalien fast ausschließlich durch die Ostgoten im 6. Jahrhundert n. Chr. gebildet wurden.

Nicht die Langobarden und überhaupt nicht Angehörige eines freien „Herrenvolkes", waren es nach ihm, welche sich in „Cimbrien" niederließen; sonst hätten sie ihren Siedelungen auch ihren Namen gegeben. Nun aber finde sich bei den Cimbern kein Ortsname mit der in Oberitalien häufigen Endung[2]) auf engo (enga, enghe, das deutsche ing

[1]) Das Deutschtum im Süden der Alpen, Zeitschrift des deutsch-österreichischen Alpenvereins, 1902/1903.

[2]) Auf diese Endung engo vieler oberitalienischer Ortsnamen macht schon Schneller (Deutsche und Romanen in Südtirol usw.), aufmerksam. Nabert (Bedrängnis des Deutsch-

oder ingen), ebensowenig auf —weil (weiler, wyl, wylen), auf —dorf oder —hofen, oder auf —schwand, reuth, rode, feld, bach. Die Namen auf —engo deuten auf alte genossenschaftliche Siedelungen, wie solche auf Grund der verwandtschaftlichen Zusammengehörigkeit erfolgten; deshalb bildet immer ein Eigenname den Kern eines solchen Namens (Patronymikum). Doch kämen früh schon bei den Germanen neben den Siedelungen größeren Umfanges auch Hofsiedelungen vor, meist durch weil (weiler, wyl, wylen) bezeichnet. Die italienischen Namen auf engo seien besonders das Zeichen ehemaliger dichter langobardischer Ansiedelungen, bezw. hätten sich an solchen erhalten. Solche Namen fänden sich aber im östlichen Oberitalien fast gar nicht, mit Ausnahme eines Falles im Mantuanischen, dann einiger Orte im Veronesischen (in Anlehnung an die Gegend von Brescia, einem Lieblingsaufenthalt der langobardischen Großen); am linken Etschufer sodann fehle das engo völlig, nur weiter östlich in der Provinz Treviso kämen wieder einige vor (wie Merlengo, Porcellengo). In „Cimbrien" seien also keine dichten langobardischen Niederlassungen gewesen, und die Bewohner der 7 und 13 Gemeinden seien nicht von den Langobarden herzuleiten. Ohnehin hätten die Langobarden schon vor ihrer Unterwerfung durch die Franken ihre Sprache meist aufgegeben. Auch die auf spätere Kolonisierung (bes. durch Feudalherren) deutenden Namen mit der Endung hofen oder dorf, oder überhaupt eine Spur von der bei deutschen Siedelungen des Mittelalters so vorherrschenden Personalität in der Ortsbenennung finde sich in „Cimbrien" nicht. Die „Cimbern" waren also weder Langobarden noch überhaupt ein freies Volk, das sein Land als freien Grund und Boden besessen hätte.

Es seien dieselben vielmehr nichts anderes als Nachkommen der von Narses besiegten Ostgoten.[1]) Als sogenannte liti oder lazi[2]) = minores, bei Langobarden und Bayern aldii, aldiones, d. h. als unterworfene halbfreie Kolonen hätten sich die ostgotischen Reste um Verona, Vicenza und Padua niedergelassen.

---

tums, S. 24) zählt einige 30 solcher Namen in der lombardisch-venezianischen Ebene, Schiber (a. a. O., S. 57) etwa 70; Steub redet von gegen 200. Die meisten finden sich in den Provinzen Brescia, Lodi-Crema, Cremona, Bergamo, Casale, Asti, Novara, Vercelli, sowie in der Gegend von Ivrea, Pallanza, Como, Sondrio und Torino. Die zahlreichen engo im Tessin und ingen im Oberwallis will Schiber auf die Ostgoten zurückführen (a. a. O. 1903, S. 60 f.).

[1]) Vgl. dazu Procopius, de bello Goth. l. 3, c. 35 und Agathias, de bello Goth. l. 1.

[2]) Auch laeti, von letz = schlecht, unrichtig (der letzte), weil sie keine freien Grundeigentümer waren. Schiber a. a. O., 1902, S. 53.

Es sei unrichtig, daß die Ostgoten von den Byzantinern vollständig vernichtet worden seien. Die vom Kampfe am Vesuv 552 überlebenden Goten durften frei abziehen, werden auch ihr Wort gehalten haben und wirklich abgezogen sein.[1]) Aber mit ihnen war nur ein Teil, noch nicht das ganze gotische Volk aus Italien verschwunden. Kurz vorher hatte dasselbe ja unter Vitiges noch ein Heer von 150—200000 Streitern aufstellen können. Die Masse der italienischen Goten habe sich in Venezien konzentriert, wo sie schon vorher in großer Zahl wohnten, und wo fränkische Truppen und Besatzungen standen.[2]) Hier brach 552 eine neue Erhebung der Goten aus, ermutigt durch den Zuzug von Hilfsvölkern unter den Alemannenfürsten Leutharis und Butilin und unterstützt von den Franken, und 553 sammelte sich ein gotisches Heer am Po. Allein Butilin verlor bei Capua in einer Schlacht, wobei Ostgoten gegen Ostgoten kämpften, Sieg und Leben, und Leutharis ging auf dem Rückzuge (nach einem verunglückten Raubzuge gegen Cumä) an einer Seuche zugrunde, (nach Agathias bei Ceneda unweit Conegliano, nach Paulus Diakonus in der Etschgegend). Nach dem mißlungenen Aufstandsversuche hätten die flüchtigen Goten sich erst recht wieder nach Venezien zurückgezogen, wo sie auf den Bergen, die von zahlreichen Flußtälern durchfurcht sind, Schutz fanden, und sich gegebenen Falles über die Pässe weiter ins Gebirge retten konnten. Doch dauerte die völlige Pazifizierung Oberitaliens durch Narses noch einige Jahre bis 563, nach anderen bis 566.[3]) Paulus Diakonus rede von der Vernichtung und von der Unterwerfung der Goten durch Narses: deleta vel superata Narses omni Gothorum gente.[4]) Diese gens superata der Goten, meint Schiber, werde um Verona, Vicenza und Padua als ein Völklein unterworfener Kolonen geblieben sein, die weder eigenes Recht (der aldius folgte dem Rechte seines Grundherrn), noch eigene Nationalität besaßen, sich vielmehr nur durch ihre Sprache von den Umwohnenden unterschieden. Sie mußten sich mit den bescheidenen Wohnsitzen auf und an den venezianischen Bergen begnügen; kein Name der Niederlassungen (in den 7 und 13 Gemeinden) deutete daher an, welcher Sippe oder welchem freien Manne Grund und Boden eigen war. 568 kamen dann die Langobarden nach Italien. Unter ihrer Herrschaft blieb das Los der unterworfenen Ostgoten das gleiche wie bisher.

Wenn aber die sogenannten Cimbern nichts anderes sind als Ostgoten, wendet sich Schiber selber ein, dann müßte die cimbrische Mund-

[1]) Schiber sucht später zu zeigen, über Ticinum nach dem Kanton Tessin, nach Piemont, der Schweiz, um zu den Burgundern zu gelangen. A. a. O., 1903, S. 67 f.

[2]) Schiber a. a. O., 1902, S. 61. — [3]) Schiber, a. a. O., S. 61.

[4]) Historia Langob. l. 2. c. 5. (ed. Bethmann et Waitz, p. 75.)

art eigentlich gotisch sein, während sie nach dem Urteile der Linguisten bajuwarisch-tirolisch ist.[1]) Schiber fragt zunächst, ob denn gegen den Ausspruch der Sprachforscher,[2]) die das Cimbrische (und die Mundart von Gottschee) für einen bayerisch-tirolischen bezw. oberdeutschen Dialekt mit dem Charakter des 12. und 13. Jahrhunderts erklären, ein Widerspruch überhaupt nicht zulässig sei, überläßt aber die Erhebung eines solchen den Fachleuten. Er selber begnügt sich mit der Erklärung, daß mit dem Nachweise des vorwiegend bajuwarischen Charakters der cimbrischen Sprache noch nicht der Nachweis einer ausschließlich bajuwarischen Abstammung der Cimbern erbracht sei. Schiber führt ein Analogon aus Norddeutschland an: Wer möchte behaupten, daß die Nordschwaben an der Elbe heutzutage noch etwas Schwäbisches in ihrer Redeweise verraten? „Wer kann nun wohl bestimmt sagen, wie sich gotische Wörter in einer Mundart im Laufe von 12 bis 13 Jahrhunderten entwickeln mußten, wenn die Reste eines Gotenstammes, keineswegs frei von Vermischung mit anderen deutsch Redenden, einmal 200 Jahre unter langobardisch redenden Herren, Richtern, Kriegsobersten, Geistlichen (jedenfalls solange es bei den Langobarden noch arianische Bischöfe gab), fortlebten, dann allmählich Fühlung mit dem aus den nördlichen Alpentälern herüberdringenden Deutschtume oberdeutscher Art erhielten, und nun bis zur Zeit der Reformation regelmäßig deutsche Seelsorger, will sagen Prediger, Lehrer sich von dort kommen ließen? Will man da noch gotische Petrefakten entdecken? Alles oben Gesagte trifft aber für die Cimbern vollkommen zu. Die sprachliche Uebereinstimmung der Gottscheewer weist darauf hin, daß es teilweise auch für sie zugetroffen haben möchte.“ [3])

Des weiteren will Schiber (nach dem Vorgange Galantis) zeigen, daß alle deutschen Sporaden in Oberitalien, die in Piemont (a. a. O. 1903, S. 67) ebensogut wie die in Friaul (nebst dem österreichischen Küstenlande und dem Gebiete von Gottschee in Krain, S. 53) und in „Cimbrien“ in ihrem ursprünglichen Bestande auf einem gemeinsamen Ursprung und zwar die Goten zurückgeführt werden müssen. Der wichtigste Grund hierfür sei, abgesehen von geschichtlichen Analogien, die auffallende Aehnlichkeit der Mundarten dieser verschiedenen Enklaven. Die Sprache der deutschen Sprachinsel Sauris in Friaul zeige mit dem „Cimbrischen“ wesentliche

---

[1]) Auffallend ist es immerhin, daß von der herrlichen gotischen Sprache, die in der Krim, in Mösien, Italien, Südgallien und Spanien lange Zeit in weiter Verbreitung erklang, gar keine Reste sollten übrig geblieben sein. Vgl. Nabert, Das deutsche Sprachgebiet, S. 89.

[2]) So Paul, Grundriß der germanischen Philologie, I, 540.

[3]) Schiber, a. a. O. 1903, S. 53 f.

Uebereinstimmung; desgleichen in merkwürdiger Weise die Sprache von Gottschee; diese Aehnlichkeiten seien in keiner Weise ausschließlich dadurch bedingt und zu erklären, daß beide Mundarten eine gewisse Beeinflussung durch den bayerisch-österreichischen Dialekt nicht verleugnen können. Bereits Schröer, welcher 1867 die Gottscheer Mundart untersuchte,[1]) machte auf diese Aehnlichkeiten aufmerksam.

Schiber glaubt, seine Theorie trage allen historischen Tatsachen Rechnung, lege denselben keinerlei Zwang an, erkläre alle Erscheinungen befriedigend, auch die Rechts- und Besitzzustände der Bevölkerung, sowie die Toponymie des Gebietes, ja auch die Feststellungen der Anthropologie. Sie lasse eigentlich keine Frage offen, als die ganz unwesentliche, ob eine mehr oder weniger große Zuwanderung von Langobarden und anderen Germanen diese „Cimbern" verstärkt habe, was ja möglich, in einem gewissen Umfange sogar als sicher anzunehmen sei, wenn auch nicht durchaus notwendig zur Erklärung des dortigen germanischen Wesens. Schiber macht noch aufmerksam (S. 54) auf den Parallelismus, der sich seit dem Anfange des Mittelalters südlich und nördlich der Alpen findet zwischen der Verbreitung (und Abnahme) der romanischen und der germanischen Bevölkerung. Darin zeige sich, wie unerbittlich die Alpen ihre Funktion, eine Sprachscheide zu bilden, ausgeübt haben, allerdings unterstützt von der Gleichgültigkeit auf deutscher Seite. Eine ganze große, jetzt italienische Provinz sei einst so dicht mit Germanen besetzt gewesen, daß ein anders geartetes Volk sich diese Volksreste wohl hätte erhalten und angliedern können, wodurch dann dieses Volk eine „Provence" in bescheidenem Umfange und einen Zugang zum Mittelmeere resp. zur Adria sich geschaffen hätte. „In dem Volke (der Cimbern) aber," schließt Schiber, „dessen Los sich dem der tributarii Romani auf der anderen Alpenseite so ähnlich gestaltet haben muß, dürfen wir die Nachkommen des edlen Gotenvolkes erblicken, jener Goti superati des Paulus Diaconus. Ohne eigenen König, ohne eigenes Recht, und darum ohne eigenen Namen lebten sie fort, kaum gekannt von dem deutschen Volke, das sich den trügerischen Schimmer der Kaiserkrone erkämpft hatte; nur seine schönsten Sagen von Dietrich und seinen Recken nahm Deutschland durch Vermittelung der Bajuwaren von den Tiefgefallenen entgegen, und verflocht sie mit den Traditionen des stolzen Frankenstammes in einen Kranz (des Nibelungenliedes). Als man sich später des verwandten Stammes wieder erinnerte, da wollte niemand in der dienenden Magd die Königstochter erkennen, hatte diese doch in der Niedrigkeit den eigenen Ursprung vergessen."

[1]) Ein Ausflug nach Gottschee, Wien 1870.

So ansprechend und geistreich diese Gotentheorie Schibers ist, so kann sie doch nicht als streng erwiesen angesehen werden. Es ist auch kaum möglich, nach 1400 Jahren, mangels urkundlicher Nachrichten, noch sicher zu entscheiden, ob die Südabhänge der Alpen einst mehr von Goten oder mehr von Langobarden usw. besiedelt wurden.[1]) Hier wird man sich mit mehr oder weniger wahrscheinlichen Vermutungen begnügen müssen. Auch die Annahme eines gemeinsamen Ursprunges für alle oberitalienischen deutschen Sprachinseln kann höchstens Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen. Die Linguistik aber wird, solange die Dialektforschung in Oberitalien nicht neue Resultate an den Tag fördert, Widerspruch erheben gegen einen solchen gemeinsamen Ursprung der genannten Sporaden, ebenso wie gegen die ausschließliche Zurückdatierung derselben auf die Goten oder irgend einen anderen Stamm aus der Zeit der Völkerwanderung.

Als feststehend aber muß folgendes angesehen werden:

Die deutschen Sprachinseln südlich der Alpen, und besonders jene zwischen Etsch und Brenta, sind nur die letzten Reste der einstmals viel weiter verbreiteten germanischen Bevölkerung Oberitaliens. Von Deutschtirol bis gegen Verona, Vicenza und Padua, vom Monte Rosa und Nufenen-Passe bis zum Lago Maggiore, von den Karnischen Alpen gegen Udine in Friaul (sowie von den Karawanken gegen Görz und Triest in Krain und dem Küstenlande, dann zwischen Sau und Kulpa in Krain) war im frühen Mittelalter das Deutschtum in stattlicher Stärke vertreten.

Diese Enklaven bestanden sicher schon vor dem 10. Jahrhundert und können daher nicht ausschließlich auf eine spätere, etwa feudale Kolonisation aus Oberdeutschland (Deutschtirol, für das westliche Oberitalien das Wallis, usf.) zurückgeführt werden.

Dagegen nötigt die jetzige Beschaffenheit der Mundart zur Annahme, daß jene alten germanischen Niederlassungen später, seit den Zeiten der Karolinger, bes. nachdem 952 die Marken Verona und Aquileja mit dem Herzogtum Bayern (bezw. Kärnten) durch Otto I. vereinigt wurden, durch deutsche Zuwanderungen usw. in ihrem Bestande erhalten und verstärkt, in ihrer Sprache aber dauernd und tiefgreifend beeinflußt wurden.

---

[1]) Das nämliche gilt auch für die Aufstellungen Tappeiners, wonach die Germanen Welschtirols (bes. des unteren Etschtales) ein Gemisch wären von Langobarden, Alemannen, Franken, Rugiern und Herulern, während die Bewohner der 7 Gemeinden Rhätoromanen sein sollen mit viel Alemannen und Langobarden versetzt. Aehnlich sind auch andere derartige Aufstellungen zu beurteilen.

Der Hauptteil der Bevölkerung dieser Sprachinseln kam aber dorthin nicht von Norden (Tirol, bezw. Wallis usf.), sondern aus dem Süden (Italien), bezw. war in der ganzen Gegend seit den Tagen der Völkerwanderung seßhaft. Beweis hierfür ist insbesondere die schon erwähnte Tatsache, daß die Mutterkirchen der Sette Comuni sämtlich in der italienischen Ebene liegen (nämtlich Arsiè, Campese, Marostica, Breganze und Caltrano). Wären die Bewohner der „Sieben Berge" von Norden her als Einwanderer oder Eroberer gekommen, so wäre eine solche Abhängigkeit von den Kirchen im Süden des Gebietes nicht erklärlich; die „Cimbern" hätten dann zu Kirchen im Norden gehört, oder vielmehr, sie hätten sich zu eigenen Kirchengemeinden vereinigt. Der nämliche Schluß läßt sich auch daraus ziehen, daß wenigstens ein Teil der Sette Comuni politisch bezw. feudal schon beim ersten Auftreten in der Geschichte als von dem italienischen Süden abhängig erscheint.[1])

Mehr läßt sich unseres Erachtens in dieser Frage schwerlich erweisen. Schon Agostino dal Pozzo hat denn auch auf die vielen Ungewißheiten und Dunkelheiten in dieser Sache hingewiesen und sich mit bloßer „Meinung und Wahrscheinlichkeit" begnügt.[2])

Die italienischen Schriftsteller der Gegenwart, an ihrer Spitze Galanti, wenden sich, wie schon erwähnt, gegen die Behauptung, es sei einst Oberitalien zu einem großen oder gar zum größten Teile deutsch gewesen. Dies habe insbesondere Schneller in seiner Abhandlung „Deutsche und Romanen in Südtirol und Venetien" (1877) behauptet; er stützte sich dabei auf Schmeller und Bergmann, auf die Untersuchungen von Steub, Widter, Attlmayr und Czörnig, auch auf die Ausführungen des einen oder anderen italienischen Gelehrten, wie Giovanni da Schio und Bonato, und fand Bundesgenossen in H. J. Bidermann, Tappeiner, Hermann, Mupperg u. a.[3]) Die Italiener nennen derlei Behauptungen „pangermanistische Uebertreibungen" und suchen dieselben zu widerlegen.[4]) Mag sein, daß Schneller und andere gelegentlich aus den urkundlichen Daten zu weitgehende Schlüsse zogen und sich auch in einigen unter-

---

[1]) Von den Klöstern Oliero, S. Floriano, von den Adelsgeschlechten der Ezzelini und Poncii. Vergl. das oben 62 über die Geschichte der 7 Gemeinden Angeführte.

[2]) Memorie istoriche, p. 53: Ognuna (opinione sopra la origine de' nostri popoli) ha più o meno di probabilità . . . Ma chi può assicurarci che non sia una illusione? Per non far torto a veruna, io mi sono proposto di ammetterle tutte e di formarne pertanto una sola opinione. Chi me condannerà, se in mezzo a tante oscurità ed incertezze io m' appiglio per ora a un tal partito?

[3]) Galanti, I Tedeschi, p. 171, 248.

[4]) Das Verzeichnis von verschiedenen italienischen Widerlegungsschriften siehe bei Galanti l. c. p. 172.

geordneten Punkten irrten. Die Hauptsache ihrer Darlegungen aber bleibt bestehen und beweist unseres Erachtens unwiderleglich, wie weit einst deutsches Volkstum in Oberitalien und besonders in Venetien verbreitet war.

In einem Berichte, den der obenerwähnte Graf Caldogno über die Zahl der waffenfähigen Mannschaft in den Tälern des vicentinischen Gebietes 1598 an den Dogen Grimani in Venedig erstattete,[1]) heißt es, daß nicht nur die Bewohner der 7 Gemeinden, sondern auch jene des ganzen übrigen vicentinischen Gebietes deutsch sprechen, obwohl auch viele davon italienisch verstünden. Es sei noch nicht viele Jahrzehnte her, seit ein Teil derselben in der Nähe der Stadt Vicenza die Muttersprache abgelegt hätte. Außer den 7 und 13 Gemeinden zählt er zu den deutschen Gebieten noch das Chiampotal (Val Chiampo) mit 2500 waffenfähigen Männern; dann die große Gemeinde Recoaro, die 800 Mann zur Verteidigung der Pässe des Agnotales stellen könnte; ferner die „sehr trotzigen deutschen Bergbewohner" der Täler bei Conti und bei Signori, welche ebenfalls 800 Mann stellten; sodann Torrebelvicino (bei Schio) und Enna, welche je 100 Mann lieferten; die Sette Comuni (mit den contrade annesse) brächten 5000 Mann auf. Dies ergäbe (ohne die 13 Gemeinden) für das vicentinische Gebiet eine deutsche Landwehr von nahezu 10000 Mann.

Caldogno riet dem Dogen, diese Leute unter deutsches Kommando und unter Offiziere ihrer Sprache und Nationalität zu stellen, um sie leichter zum Kriegsdienst zu bewegen.

Graf Giovanni da Schio,[2]) ein Kenner der vicentinischen Geschichte, berichtet, daß in Tonezza noch um 1580 deutsch gesprochen wurde, und daß man in Velo noch im 18. Jahrhundert deutsch predigte.

Schio (deutsch Schleit) soll nach Gabriele Rosa[3]) um 1300 noch halb deutsch gewesen sein. In der Umgebung von Schio kommt noch jetzt eine Menge von cimbrischen Flurnamen vor.

Postdirektor Widter[4]) hat ein Verzeichnis von 260 cimbrischen Familiennamen des vicentinischen Gebietes zusammengestellt, so Bolfe (Wolf), Eckle, Greselin, Puller ꝛc.

---

[1]) Das handschriftl. Original hiervon befindet sich nach dal Pozzo (Memorie etc., p. 48) in der Bibliothek der Patrizierfamilie Nani.

[2]) Dei Cimbri primi e secondi, Venezia 1863.

[3]) I 13 Comuni Veronesi e i 7 Comuni Vicentini. Milano, 1871.

[4]) Verzeichnis von deutschen Seelsorgern in der Provinz Vicenza usw., o. O. u. J., in der Bibliothek des Ferdinandeums in Innsbruck. Widter war unter österreichischer Herrschaft Postdirektor in Vicenza. Vergl. dazu Galanti, I Tedeschi, p. 195, der aber nichts Stichhaltiges dagegen vorbringt.

Nach Cantù[1]) waren in Tretto (nördlich von Schio) in den reichen Silbererzgruben noch bei Menschengedenken außer den einheimischen auch 300 deutsche Bergknappen tätig.

Um Posina,[2]) westl. von Arsiero, wimmelt es von deutschen Flurnamen, als Binichel (Winkel), Raute, Grubele ꝛc.

Zu Malo (zwischen Vicenza und Schio) drangen die Bergorte,[3]) welche deutsch geblieben waren, seit 1388 auf Trennung von der italienisch gewordenen Kirchengemeinde und setzten 1407 ihre Sache endlich durch, und zwar wie Bischof Petrus von Vicenza in dem Erlasse von 1407 sich ausdrückt, „weil sie alle ganz und gar deutsch von Nation, von altersher dort ansässig, und zum größeren Teile der lateinischen, besonders der italienischen Volkssprache unkundig seien".

Bassano, am Fuße der Sette Comuni und am Ausgange der im Mittelalter viel benutzten Handelsstraße Trient-Venedig gelegen, hatte viel deutsches Element in sich. In einer Urkunde von 1175, laut welcher die Bassanesen der Stadt Vicenza Treue schwören, finden sich zahlreiche deutsche Namen, teils mit, teils ohne den ausdrücklichen Beisatz todeschus (= tedesco), z. B.[4]) Adelmannus todeschus, Giselpertus todeschus, Vielandus todeschus, Arnoaldus de la Todescha ꝛc. Doch ist die weit überwiegende Anzahl der etwa 750 Namen romanisch.

Nach Giovanni da Schio[5]) wurde vor dem 14. Jahrhundert in Vicenza selber deutsch und italienisch gesprochen, und je weiter man zurückgeht, desto mehr überwiegt das Deutsche. Vor 1000 aber war dort die deutsche Sprache durchaus herrschend, das Italienische mehr als gelehrte, denn als „natürliche" Sprache bekannt. Giovanni da Schio ist der Ansicht, das cimbrische Gebiet hätte sich einstens viel weiter erstreckt als heute; im (frühen) Mittelalter seien Vicenza, Bassano und Padua größtenteils deutsch gewesen.

Bei älteren Dichtern und Schriftstellern heißen die Vicentiner oft Cimbri oder Cimbriaci viri, die Stadt selber aber Cimbria, ihr Gebiet Cimbria terra, ihr Gemeinwesen Cimbria res. Der Schriftsteller Paglierino (15. Jahrhundert) sagt in seiner Chronik von Vicenza:[6]) „Noch vor 300 Jahren finde ich unsere Vorfahren Cimbern und nicht Vicentiner, Cimbria und nicht Vicenza genannt." 1311 bei einer Ver-

---

[1]) Grande illustrazione del Lombardo-Veneto IV, 981.

[2]) Schneller, Deutsche und Romanen usf.

[3]) Schneller, Deutsche und Romanen in Südtirol und Venetien. Schneller, Südtirolische Landschaften, 2, 42.

[4]) Galanti, I Tedeschi, p. 198, nach Verci, Storia degli Ecelini, vol. 3.

[5]) Dei Cimbri etc. p. II. c. 5. Vgl. dazu Galanti, l. c. p. 206.

[6]) Näheres bei Galanti l. c. p. 210.

schwörung gegen die herrschenden Paduaner sprach der Hauptverschwörer Singofredo Ganzera „deutsch" mit den Verschworenen, um von den Paduanern nicht verstanden zu werden.

Der Postdirektor Widter fand in den bischöflichen Archiven von Vicenza und Padua Aufzeichnungen über die deutschen Priester, die an zahlreichen Orten in und außerhalb der 7 Gemeinden im Mittelalter bis zur Reformation wirkten. Einheimische „cimbrische" Geistliche mangelten, und so ließ man unter großen Kosten Priester aus den verschiedensten Diözesen Deutschlands kommen. Baß [1]) gibt nach Widter ein langes Verzeichnis von deutschen Seelsorgern aus der Provinz Vicenza, vorzüglich im 15. Jahrhundert, darunter z. B.: 1436, in Arzignano, Petrus de Alemania; 1451, in Asiago, Joannes Frech de Bibrach. Constantiensis dioec.; 1454, ebendaselbst Joannes de Salzburgh usw.

Bei Baß [2]) ist auch (nach Widter) ein langes Verzeichnis deutscher Familiennamen und deutscher Ueber- oder Spitznamen sowie von Berg- und Flußnamen aus der Provinz Vicenza zu lesen.

Fügen wir zu den aufgezählten Gebieten noch jenes der Tredici Comuni, nördlich von Verona, welches ehemals ganz deutsch war (also insbesondere die Flußtäler Val Pantana, Squaranto und d'Illasi), und erinnern wir uns des schon früher über den Zusammenhang der ehemals deutschen Gebiete in Südtirol mit den in Oberitalien Gesagten, so werden wir den Ausspruch Schnellers [3]) für berechtigt halten, einst sei zwischen Brenta und Etsch die deutsche Bevölkerung so verbreitet gewesen, daß ein Wanderer von den 13 Gemeinden bis in die 7 durch lauter deutsche Täler und Ortschaften gehen konnte. Ja noch mehr; man konnte einst von Deutschtirol aus unter lauter deutsch Sprechenden bis an die Tore von Verona, Vicenza und sogar Padua gelangen. Ein Analogon für diese große Ausdehnung des Deutschtums südlich der Alpen bietet die einstige weite Verbreitung der Slaven in Nord- und Mitteldeutschland.

Das letzte Wort über die Herkunft der Deutschen in Italien, so führte kürzlich ein emsiger Erforscher deutscher Reste daselbst, Prof. Baragiola in Padua aus, [4]) ist noch nicht gesprochen. Dies könne erst geschehen, wenn die Linguistik streng wissenschaftlich die einzelnen, in Oberitalien vorhandenen Mundarten durchforscht habe. Aber Eile tue not. Nur mehr wenige Jahre, und der Sprachforscher werde vor jenen deutschen Resten stehen wie der Arzt, der zu spät zum Kranken gerufen wurde.

Als italienischer Patriot freut sich Baragiola über diese Fortschritte in der Italienisierung. Das Italienertum, unterstützt nicht in letzter

[1]) Deutsche Sprachinseln, S. 83 f. — [2]) Deutsche Sprachinseln S. 83, 93. — [3]) Südtirol. Landschaften, 2, 447. — [4]) Il Veneto, Corriere di Padova, XV, 1902, 358.

Linie durch die Anmut der italienischen Frauen (!), werde siegreich vordringen, trotz der Pangermanisten.

Baragiola möchte aber diesen Gegenstand auch vom humanitären und wissenschaftlichen Standpunkte aus betrachten. Deutsche und Italiener sollten die Frage der Reste fremden Volkstumes unter Beiseitelassung jeglicher politischer Bestrebungen behandeln. Man dürfe bei niemanden die liebe Muttersprache unterdrücken. Die Deutschen in Italien sollten gute italienische Bürger bleiben, aber deutsch fühlen und sprechen. Es seien auch in anderen Staaten Angehörige verschiedener Nationalitäten vereinigt. In der modernen Zeit sei ja vielfach das politische Empfinden, gegründet auf den wirtschaftlichen Wohlstand, an die Stelle des bisherigen Nationalitätsprinzipes getreten. Ohnehin sei in allen deutschen Kolonien Oberitaliens ein lebendiges italienisches Nationalgefühl zu finden, trotz der deutschen Hausprache. Die Einwohner von Gressoney (am Monte Rosa) z. B. begrüßten jubelnd die Königin Margherita in deutscher Sprache; die von Bladen (nordöstlich von Cadore) seien die tüchtigsten Alpini im italienischen Heere und hegten keine Trennungsgelüste; die Cimbern hätten jahrhundertelang der venezianischen Republik treu gedient. Die Sprachinseln auf italienischer wie deutscher Seite sollten Unterricht in beiden Sprachen erhalten. Die deutschen Enklaven in Italien könnten deutsche Priester, Lehrer, Korrespondenten usw. liefern, so daß man diese nicht mehr aus Deutschland oder der Schweiz beziehen müßte. Die Kirche sollte nicht alles lateinisch und italienisch machen und z. B. das deutsche Kirchenlied schonen. Man könne, wie auch deutsche Gelehrte[1]) zugestehen, den Untergang der deutschen Reste in Italien der italienischen Regierung und dem italienischen Volke nicht zum Vorwurfe machen; es sei dies vielmehr ein natürlicher, kaum aufzuhaltender Prozeß.

Darin hat Baragiola jedenfalls recht: die Reste des deutschen Volkstumes in Italien sind schon im wissenschaftlichen und besonders kulturhistorischen Interesse der Schonung und Erhaltung wert.

IV. Die Tredici Comuni Veronesi.

Die Reise nach den 13 Veroneser Gemeinden führte mich von Ala durch das Val di Ronchi mit seinen zahlreichen Spuren einstigen Deutschtums. Auf der Höhe des Perticapasses (cimbrisch Pértege, 1525 m) schickte ich das Reitpferd und dessen Führer zurück, um zu Fuße in das

[1]) z. B. S. Günther, Deutsche Erde, 1902, 2. Heft.

Progno-Tal hinabzusteigen, wo Giazza liegt, neben Fontà (Campo Fontana), das letzte Dorf in den 13 Gemeinden, welches die alte „cimbrische" Hausprache noch bewahrt hat. Ueber Alpenweiden führte von dem einsamen Gasthause Revolto (1342 m) ein Fußpfad an einer Alphütte und der Kaserne der Finanzwache in Revolto di sotto vorüber rasch in das ausgedehnte Kiesbett des Progno hinab und in das enge, schluchtartige Tal, an dessen Ausgang Giazza liegt. Bei einbrechender Nacht erreichte ich eine Häusergruppe Kan Erkilj, italienisch Ercoli; hier frug ich nach dem Wege und war bald von einer Gruppe leibhaftiger „Cimbern" umgeben, die sich schnell in ein gemütliches Gespräch einließen. Der erste Eindruck war der einer ausgesprochen schwäbischen Mundart, in noch höherem Maße wie bei dem Dialekte der 7 Gemeinden. Nach herzlichem Abschied setzte ich auf dem an steilem Bergeshange hinführenden Fußsteige meinen Weg fort. Nach einem kurzen Irrgange gelangte ich schließlich zu einer kleinen, an einem felsigen Abhange eng zusammengebauten Ortschaft und stand bald vor einem hohen Steinhause neben einer Brücke. Es war das Gasthaus von Giazza. In der Wirtsstube nahm mich ein gemütlicher Mann von deutschem Typus freundlich auf, Herr Domenico Nordera, mit dem Frau und Kinder in freundlichem Entgegenkommen wetteiferten. Zimmer und Verpflegung waren für das hochgelegene Bergdörflein ganz gut; ich bekam „fleisch, a schnitte pulte (eine Schnitte Polenta), a tazzele café." Der Wirt sang mir sogar sein Leiblied, das in Welschtirol häufige Viva Noë, salvato nell' arca, auf italienisch und cimbrisch; auch gab es Zigarren zum rochen oder dämpfen (Rauchen); manche Cimbern hatten sogar Tabak zum smeka (Schnupfen) und spieleten de briefe (spielten Karten).

Mehrere Tage blieb ich in diesem Felsendorfe, das am Zusammenflusse zweier Bergbäche wie ein Vogelnest hingeklebt ist; bei dem liebenswürdigen Arciprete sowie bei einer dortigen Familie[1]) fand ich einige Literatur über die 13 Gemeinden; mein Herbergsvater konnte mir ebenfalls gut Auskunft geben, da er mit seiner Gemahlin dem Grafen Carlo Cipolla bei Anfertigung der Toponomastica von Giazza geholfen hatte.[2]) So verflossen die Tage meines Aufenthaltes unter den Cimbern von „Glietzen" ganz nutzbringend. Ueberall traf ich freundliches Entgegenkommen.

Giazza macht mit seinen eng zusammengedrängten, teilweise rußgeschwärzten Steinhäusern einen ganz italienischen Eindruck. Die Bewohner der ganzen Gegend aber zeigen fast durchweg ausgeprägten deutschen Typus.

[1]) Des Hammerschmiedes.

[2]) Den Hauptteil der Arbeit hatte der frühere Pfarrer von Giazza, Don Domenico Bosco, † 1899, geliefert; wertvolle Beiträge auch Don Giuseppe Cappelletti, Professor im Seminar von Verona.

Die cimbrische Mundart hörte ich noch von beinahe allen reden; doch hatte es den Anschein, als ob das „Cimbro" von Giazza sehr stark von dem Italienischen angefressen und in seiner Lebenskraft stark beeinträchtigt wäre. „Miar sint halb halb" (d. h. wir sprechen weder das Italienische noch das Deutsche rein), sagte meine Wirtin. Am Sonntag beim Gottesdienst hörte ich die Mädchen mit frischer, kräftiger Stimme die lateinischen und italienischen Gesänge vortragen. Die jungen „Cimbern", freiheitsliebend wie ihre „Urahnen", mußten in der Kirche einige Male zu besserer Zucht zurückgeführt werden, was der Sakristan mit langem Stabe und großer Würde besorgte. Die Kirche selber zeigt das gewohnte Antlitz einer italienischen Renaissance-Landkirche.

Nach dem Gottesdienste entwickelte sich auf dem Kirchplatze und an dem schön geschwungenen Brückenbogen ein bewegtes Volkstreiben. Zwar hatten die Männer nicht mehr ihre „Wehr und Waffen" mitgebracht und an die Kirchenmauer gelehnt, wie dies die freien „Cimbern" (besonders in den 7 Gemeinden) noch vor 100 Jahren taten; sie standen in zwanglosen Gruppen umher, plauderten lebhaft und gewährten mit ihrer sorglosen italienischen Kleidung und den germanischen Köpfen einen malerischen Anblick. Die Frauen trugen eine einfache, aber nicht unschöne italienische Tracht; unter den Kindern waren sehr viele mit blonden und roten Haaren. Händler mit Obst hatten von der italienischen Ebene frühe Trauben, Feigen, Aepfel und Birnen heraufgebracht und auf dem Kirchplatze zum Verkauf ausgestellt. In dem einsamen Hochtale finden sich nämlich so gut wie keine Obstbäume mehr.

Nach einigen Tagen reiste ich ab, diesmal in Begleitung des Wirtes die fahrbare Straße nach Tregnago und der Eisenbahnstation Caldiero benützend. Zunächst umgab uns noch die Laubholzvegetation des Hochtales, bald kamen vereinzelte Obstbäume. Bei dem stattlichen Dorfe Selva di Progno weitete sich das Tal; das weiße Kiesbett des Progno war von grünen Wiesen und Gärten eingefaßt. Bei Badia Calavena umfing uns bereits südliche Vegetation mit Reben, Mais, Wallnuß- und Maulbeerbäumen. Neben der hochgelegenen Kirche steht das ehemalige Benediktinerkloster mit altertümlichem Kreuzgange. Am Wege stand ein Kreuz, „unsar guater herra am Kreuze, unsara liebaste frau", wie die Cimbern sagen. In Tregnago, einem großen und wohlhabenden italienischen Orte, nahm ich von Herrn Nordera Abschied und fuhr weiter durch das fruchtbare, breite Tal. Auf dem letzten Teile des Weges begleitete mich ein wohlunterrichteter Kleriker aus den 13 Gemeinden, von dem ich noch einige Aufklärungen erhielt. Dabei überzeugte ich mich auch von der Schwierigkeit, den „cimbrischen" Dialekt (gerade der 13 Gemeinden) genau wiederzugeben, schriftlich wie mündlich.

Von Caldiero (der Name kommt von den dortigen warmen Bädern) fuhr ich mit der Eisenbahn zunächst über Vicenza nach Castelfranco, um das Gebiet am Bacchiglione und Brenta näher kennen zu lernen und den Geburtsort des damals erwählten neuen Papstes Pius X., Riese, zu besuchen. Ueber Verona oder, wie der Wirt zu Giazza sagte, **ka Bearn** (das Bern der alten Heldensage) und Trient führte mich dann die Brennerbahn wieder der Heimat zu.

Die 13 Gemeinden liegen östlich von der Etsch zwischen Ala und Verona bezw. San Bonifacio auf der Hochebene und in den obersten Tälern von vier südwärts zur Etsch fließenden Gebirgsbächen, deren bedeutendster der Progno (Brunnenbach) ist. Die Ostgrenze bildet das Chiampo-Tal. Die Namen sind (von Westen nach Osten):

1. Erbezzo, der Name vielleicht von der trefflichen Weide, **erba.**[1]) 2. Bosco Frizolane oder Chiesanuova, kirchlich ursprünglich zu Roverè di Velo gehörig. 3. Val di Porro (Porrental), 1577 von Chiesanuova getrennt. 4. Cerro mit einer Kirche des h. Oswald, der bei den Bajuwaren viel verehrt ist. Der Name vielleicht zusammenhängend mit **cerrus**, Cerr-Eiche. 5. Roverè di Velo (von **Roboretum**, Eichwald), die Mutterkirche von Val di Porro und Chiesanuova. 6. Porcara oder Tavernole. 7. Saline. 8. Velo, cimbrisch Felie oder Veilje (vielleicht = Weil). 9. Azarino. 10. Campo Silvano, wozu auch Giazza oder Ghiazza, cimbrisch Glietzen,[2]) gehört.

Diese 10 Gemeinden liegen westlich vom Progno-Tale, die drei übrigen im Progno-Tale oder östlich davon, nämlich: 11. Badia Calavena, cimbrisch einst Avodo oder Abadon (von **Abbadia**, Abtei, ehemals Sitz von Kanonikern, die wegen ihrer Sprache und Herkunft in den Urkunden **Teutonici** heißen; vergl. das ladinische Abtei-Tal [Badia] in den Dolomiten). 12. Selva di Progno, cimbrisch vormals Prunge oder Prunga, resp. Brunge. 13. S. Bartolomeo tedesco mit dem hoch gelegenen Campo Fontana, cimbrisch Funtà, nach einem Brunnen (**fontes**) dortselbst benannt.

Graf Caldogno, der sich selber einen „cimbrischen Mann" nennt, berichtet 1598 an den Dogen von Venedig, daß die 13 Gemeinden allein 36000 Krieger vorzüglichster Güte zu stellen vermöchten.[3]) Dann müßte sich die Bevölkerung seitdem stark vermindert haben; denn 1854

---

[1]) Nach Bergmann, Einleitung zu Schmellers cimbrischem Wörterbuch.

[2]) Der Name Giazza = **ghiacciaia** (it. **ghiaccio**, Eis) soll „Eisgrube" bedeuten; **glietzen** heißt im Cimbrischen „glänzen" (ähnlich **glitzgen** im Schwäbischen). Solche Eisgruben wurden nach Schmeller auch auf den Bergen von Velo, Chiesanuova usf. angelegt.

[3]) Aus den Bergen an der deutschen Sprachgrenze, 1880, S. 8.

wird die Zahl der Einwohner bloß auf 12328 angegeben, auf einem Flächenraume von 4,2 österreichischen Quadratmeilen.[1])

Die 13 Gemeinden unterstanden den jeweiligen Herren von Verona und teilten die politischen Geschicke dieser Stadt. Doch erfreuten sich die „Cimbern" mancherlei Privilegien, ähnlich wie ihre Stammesgenossen in den 7 Gemeinden; ja man kann von einer Art cimbrischer Bergrepublik reden. Es gab hier einen „Großen Rat" von 39 Mitgliedern, worin zur Venezianerzeit der Vicario (Statthalter oder Amtmann), welchen die Republik Venedig dort hatte, den Vorsitz führte; ferner einen „Kleinen Rat", der aus einem Oberhaupte (Capo), 13 Räten und einem Kanzlisten bestand. Beiden kam die Gerichtsbarkeit zu. Ihre Versammlungen und Beratungen fanden zu Velo statt; der Vicario hielt seine Udienze zu Badia Calavena.

Giazza liegt an der Vereinigung von zwei reißenden Gebirgsbächen, die den „Pach" oder Progno (d'Illasi) bilden. Der westliche, Pach 'un Birte genannt, kommt aus dem Tal 'un Bäldaran, das nach Rewolte und der Tiroler Grenze führt; der östliche, Pach 'un Gljétzen, aus dem Tal 'un Gliétzen, an dessen Ende Richtla oder Passo del Ristele liegt, über den ein Weg nach Recoaro geht.

Giazza selber besteht aus folgenden, nahe bei einander liegenden Teilen: Sagaruan (sagarn = Säger, ruan = Rain); Kan Birtan (Beim Wirte; kan = gen, gegen); Pljatz (Platz), Kirche; Kan Buskan, Kan Markadantan (Mercanti, Kaufleute), Kan Stäljen (Stall), Pilaster 'un Stäljen (mit einer Kapelle), De Gartan (Gärten), Trouge, Hintan-her, Kan Lückljar, De Loban (wo die ältesten Häuser von Giazza stehen). Letztere drei bilden „Oubere Gliétzen".[2])

Näheres über Topographie und Geschichte des Dörfleins Giazza ist zu finden bei C. Cipolla, „Di alcune recentissime opinioni intorno alla storia dei XIII Comuni Veronesi" in „Miscellanea della r. Deput. Storica Veneta", t. IV, Venezia 1887; dann in den Schriften des nämlichen Verfassers: „Nuove notizie storiche sul villaggio della Giazza," Verona 1894, und „L'Origine della parrocchia della Giazza", Verona 1898, sowie in der Toponomastica etc., Torino 1902.

An dem Wege von Giazza nach Rewolte liegen u. a. folgende Oertlichkeiten in der Richtung von Süden nach Norden:

Oestlich des Flusses: Kanóppan Louch, hier soll eine Mine gewesen sein, von einem Tiroler Knappen Masorgo bearbeitet; der neue Name hierfür ist Orkar Louch (Loch des Orke). Westlich des Flusses: Kersch-

[1]) Neuere Angaben stehen mir nicht zur Verfügung.

[2]) Nach C. Cipolla, Toponomastica dell' ultimo residuo della colonia altotedesca nel Veronese, Torino 1902.

bome, mit einem großen Kirschbaume; Kalach Grúabe, Kalkgrube; Nauge Bise, Neue Wiese; Lóuchurtan Bant, Löcherige Wand; Kan Bäldarn oder Kan Bäldran, ital. Bosco, eine Ortschaft; Kóuwel, ebenfalls eine kleine Ortschaft. Oestlich: Kan Erkilj, ital. Ercole, eine Ortschaft. Westlich: Bo da springan de Rousch (Wo die Rosse über den Progno gehen). Oestlich: Eisel Tal, Esel-Tal; Wrischen Wasser, Frisches Wasser; Miner Tal, Minen-Tal; hier soll man auf Eisenstein gegraben haben; Tauwel Tal, Teufel-Tal.

An dem Wege von Giazza gegen Recoaro, von Süden nach Nordosten: Oestlich: Ute Ruce, it. Rozza, eine Ortschaft; nördlich davon Alte Mul, von einer früheren Mühle; darüber Hóadar Knoute, von dem vielen Heidekraut; Tiefe Tal; Rabakar, it. Ravaro, eine kleine Ortschaft; Pruste Tal, darüber Prust Eike (Ecke) mit einem Haus; noch höher Sätilja (Kleiner Sattel). Westlich: Loke oder Kar Loke, Ein Haus mit einer Mühle; Prúndala 'un 'ar Loke, Brünnlein d. L.; Fusin, wo eine Schmiede (it. **fucina**) war; Toate Bek, Toter Weg; Feceraute, großer, ausgerodeter Platz mit einem Hause; darüber Kitzer Stuan, Kitzen-(Ziegen-)Stein, und Sealagan Kuwal, eine Höhle, wo die Seligen Leute wohnen sollen, und Schäffer Kuwal, Schäferhöhle. Oestlich: Baize Lön, Weiße Lahn (Bergsturz), in der Nähe einige Häuser; Höuler Tal, Holder-(Hollunder-)Tal Westlich: De Sáigan (Seihen), eine Quelle, die in Kaskaden herniederfällt. Oestlich: Tälja bo da geat in de Scagin 'um Kampalbar, Tälchen, das nach Scagin di Campo d'Albaro (Provinz Vicenza) führt; Frazéilj (it. Fariselle), eine Sennhütte, in der Nähe des Passes Ristele.

An der Straße von Giazza nach Selva di Progno seien folgende Oertlichkeiten genannt. Westlich: Cornáiljen, wo zahlreich die Cornelkirsche (**cornus mas**) wächst; Pilaster, ein Kapellchen; Mitter Tal; Tal 'ume Nóuce, eine niedergehende Lahn zerstörte unten ein Haus, iz Haus 'ume Schnaider; oben Laitla, wo 1899 der Pfarrer D. Domenico Bosco auf der Jagd verunglückte. Oestlich: Anhorn, wo sich ein Ahorn findet. Kan Bóasan, früher eine Ortschaft, jetzt ein Heustadel; Madonnina, ein Kapellchen. Westlich: Bisala, Wieschen; Fränkljer (it. **Franchetti**), ein Haus mit zwei Ställen; Kirchlja, eine Grotte; Neitzal Tal, Nessel-Tal; Balt 'un der roate Bant, Wald an der roten Wand. Oestlich: Fagun. Fajun (it. Faggioni), eine kleine Ortschaft; Rec (it. Rece), eine abgegangene Ortschaft. Westlich: Parlatun (it. Parlatoni), eine Ortschaft. Oestlich: Goas, eine Ortschaft; Goasan Prunde, ein Brunnen, usw.

Die ersten, welche die „Cimbern" der 13 Gemeinden und ihre alte Sprache in weiteren Kreisen, besonders der gelehrten Welt, bekannt machten, waren Scipione Maffei,[1]) welcher die 13 Gemeinden besuchte,

[1]) **Verona illustrata.**

und Marco Pezzo,[1]) ein geborener Cimber. Letzterer war Pfarrer von S. Bartolomeo tedesco, stammte aus Gries in Val di Porro und starb um 1785. Dessen Schrift Dei Cimbri mit einem cimbrischen Vokabular überfetzte F. S. Klinge in Büschings Magazin für die neueste Historie und Geographie (Hamburg 1771). 1778 erschienen in Boies Museum (Leipzig) „Probestücke der deutschen Sprache, welche die sogenannten Cimbern von Verona sprechen" (Gebete und ein kleines Vokabular). Sternberg in seiner „Reise durch Tirol ꝛc." (1806) gibt einen alten Ostergesang aus den 13 Gemeinden, welcher auch bei Radlof, Mustersaal aller deutschen Mundarten (Bonn 1821) zu finden ist. Auch der Erzherzog Johann von Oesterreich besuchte zu Anfang des 19. Jahrhunderts die 13 Gemeinden.

1833 kam Schmeller in die 13 Gemeinden. Von Asiago reiste er nach Schio, in dessen Umgebung vor Jahrhunderten ebenfalls deutsch gesprochen wurde, und von da nach Recoaro. Auch dort hätte noch bei Menschengedenken der Pfarrer cimbrisch und italienisch verstehen müssen. Von hier ging Schmeller über den schroffen Bergkamm Ristele nach Campo Fontana, dem höchstgelegenen, damals noch deutschen Orte der 13 Gemeinden. Die Männer gaben hier bereitwillig Aufschluß über das, was sich an deutscher Sprache und Sitte in kümmerlicher Ueberlieferung erhalten hatte. Der dortige Pfarrer machte ihn aufmerksam auf das Vocabolario Cimbrico (wohl von dal Pozzo) in der Sammlung des Barons Mazzetti, sowie auf das Lexikon von Don Giovanni Maria dal Bosco Ferro (in Verona). In Giazza fand er die Memorie illustrate von Marco Pezzo. Auch erfuhr er, daß Bischof Morosini von Verona 1778 eine Handschrift mit Predigten in „Cimbro" mit sich genommen habe. 1844 kam Schmeller zum zweiten Male nach Giazza und blieb dort acht Tage.[2]) In neuerer Zeit haben sich mit Sprache und Herkunft der Cimbern (in den 13 Gemeinden) besonders die Brüder Francesco und Carlo Grafen Cipolla in verdienstvoller Weise beschäftigt.[3]) Deren Schrift Dei coloni tedeschi enthält auch ein Vokabular der cimbrischen Sprache mit vielen Ergänzungen zu Schmeller, mit Bemerkungen, ob ein Wort jetzt noch gebräuchlich ist oder nicht, auch mit grammatikalischen, phonologischen usw. Notizen.

---

[1]) Memorie illustrate intorno alla cognizione dei Cimbri Veronesi, 1757. Dei Cimbri Veronesi etc., Verona 1757 u. 1763. Nuovissimi illustrati monumenti dei Cimbri etc., Verona 1785.

[2]) Bergmann, Einleitung zu Schmellers cimbrischem Wörterbuch, S. 68 f.

[3]) F. e C. Cipolla, Dei coloni tedeschi nei XIII Comuni Veronesi im Archivio glottologico italiano, 1882—83, u. a.

Das „Cimbro" der 13 Gemeinden ist, von einigen Besonderheiten abgesehen, das nämliche wie jenes der 7 Gemeinden, also, wie Schmeller feststellte, Attlmayr, Cipolla u. a. anerkennen, ebenfalls ein oberdeutscher Dialekt, großenteils auf der Entwicklungsstufe des 12. und 13. Jahrhunderts stehend, in der Hauptsache der bajuwarisch-tirolischen Mundart entsprechend, doch mit anderweitigen, insbesondere schwäbischen Anklängen.[1]) Letztere mögen in der Sprache der 13 Gemeinden noch stärker sein wie in den 7 Gemeinden; der größte Teil dessen, was auf den ersten Blick als schwäbisch erscheint, sind aber auch hier wieder Erhaltungen älterer bajuwarischer Formen. Der Reisegefährte Pocks bei dessen „Wanderungen im Lessinischen Hochlande" 1886 fand, daß eine alte Frau, die zu Rewolte cimbrisch sprach, „fast ganz schwäbisch" rede. Peez (Unter Cimbern) meint, auf alemannische Spuren deute nicht nur der Klang der Sprache, sondern auch der zweimal vorkommende Ortsname Velo = Weil. Maffei hatte seiner Zeit die Sprache der 13 Gemeinden als eine „wahrhaft deutsche, und zwar sächsische" bezeichnet, letzteres weil der Vokal a rein ausgesprochen werde („ja" und nicht „jo"). Das Cimbro sei der Hauptsache nach das nämliche in den 13 und in den 7 Gemeinden, ebensowohl als in drei oder vier Ortschaften des Trientiner Gebietes. Mit dem Tirolerischen habe es nichts zu tun. Er findet einige Aehnlichkeit zwischen der cimbrischen und der dänischen Sprache.

Pezzo hält das Cimbrische für ein verdorbenes Deutsch. Zu Schmellers Zeit war das „Cimbro" noch sehr lebendig in Giazza; auch in Campo Fontana wurde es noch von ziemlich vielen gesprochen. In Selva di Progno aber wie in den übrigen Gemeinden war es so ziemlich verschwunden.

Heute wird es noch gesprochen in Giazza, wovon ich mich selber überzeugte, während ich für die anderen Dörfer auf die Angaben der Brüder Cipolla (Dei coloni tedeschi) angewiesen bin; dann in einigen Ortschaften von Selva di Progno, nämlich zu Kan Muljern, un Pralonge, Kan Bosken, Kan Bernarden, un Sködadar (Petterlini); ferner in mehreren Ortschaften von Campo Fontana, nämlich I Peloſi di sotto e di sopra, Kan Pagen, Gouler, Kan Kesar (Casara), Roncari (Rauter), Gorger, Spagnuol, Tibaldi, Kan Korbelern, Kan Muscen, teilweise noch zu Kar Forlen (Furlani), Stouk (Zocco), Grisi, Kar Hulbe (Pozza). In Velo spricht vielleicht die eine oder andere alte Frau in dieser oder jener Ortschaft, z. B. Cunech, Poz usw., noch etwas cimbrisch. In der Benennung der Grundstücke ist die frühere Sprache noch fast überall

[1]) In Schmellers cimbrischem Wörterbuch ist in erster Linie die Sprache der 7 Gemeinden, weniger jene der 13 berücksichtigt.

mehr oder weniger zu finden; hier wäre die Anlegung einer verläſſigen Toponomaſtica ein verdienſtvolles Werk. Auch ſonſt kann man, z. B. in San Bartolomeo tedesco oder in Chieſanuova, Badia ꝛc., noch vereinzelte Spuren früheren Deutſchtums finden.

Die Verwelſchung der 13 Gemeinden war ſchon im 18. Jahrhundert weit vorangeſchritten. Zur Zeit des Pfarrers Marco Pezzo ſprach man das Cimbro noch zu Selva di Progno, Giazza und Campo Fontana; außerhalb dieſer Orte ſprachen es nur mehr die Alten; nur in den oberen Ortſchaften von S. Bartolomeo tedesco ſprachen damals (1785) auch noch die Jungen deutſch. Pezzo ſagt, daß der Niedergang der cimbriſchen Sprache mit dem Ende des 17. oder dem Anfange des 18. Jahrhunderts beginne. Der beſtändige Verkehr mit der italieniſchen Ebene, beſonders auch durch Handelsbeziehungen, dann die natürliche geographiſche Lage und politiſche Gründe ſeien an dieſem Niedergange ſchuld. Die Heirat mit italieniſchen Frauen ſei Grund und Folge, Urſache und Wirkung desſelben zugleich.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts fing man an, den Religionsunterricht italieniſch zu geben und das Cimbriſche auch bei der Predigt nicht mehr anzuwenden. Einen cimbriſchen Katechismus, wovon in den ſieben Gemeinden drei Ausgaben exiſtieren, gab es in den 13 Gemeinden nicht. 1811—1813 ließ die italieniſche Regierung Erhebungen über Volksgebräuche, Sitten uſf. anſtellen; in dem Bericht über die 13 Gemeinden heißt es, daß bei der Mitternachtsmeſſe zu Weihnachten noch „alcuni canzoni“ cimbriſch geſungen würden, daß aber auch dieſe nach und nach in Vergeſſenheit kämen. Die ſchwierigen Verkehrsverhältniſſe haben in dem oberſten Teile des Prognotales, insbeſondere zu Giazza, die alte Sprache noch am Leben gelaſſen. Man kann dieſen Cimbern, etwa 1000 an der Zahl, ihr treues Feſthalten an der ererbten Mutterſprache nicht hoch genug anrechnen. Deutſche Touriſten ſollten deshalb häufiger als bisher die „letzten Cimbern“ von Giazza beſuchen. In den Sommermonaten iſt dies eine ſehr lohnende Partie; von Ala aus kann man, wie erwähnt, zu Fuß oder Pferd durch das ſchöne Val di Ronchi ohne Beſchwerde dorthin kommen; von Verona reſp. Tregnago aus gelangt man bequem zu Wagen durch das herrliche Prognotal dahin.

Auch im oberſten Prognotale wird die alte cimbriſche Sprache in Zukunft wohl durch Nützlichkeitserwägungen etwas geſtützt werden. Die vielen nach Deutſchland auswandernden Arbeiter beſitzen ja darin ein Mittel, ſich leicht die hochdeutſche Sprache anzueignen. Vielleicht trifft die Bezeichnung Giazza, ormai morente colonia tedesca, die Cipolla dem ultimo residuo della popolazione tedesca tredici comunigiana gibt, doch nicht ganz zu.

Das enge Hochtal kann naturgemäß nicht alle seine Bewohner ernähren. Darum gehen viele zeitweise in die Fremde, kehren aber mit rührender Anhänglichkeit immer wieder heim. Die Daheimbleibenden ernähren sich durch Viehzucht und Milchwirtschaft. Schwer bepackt bringen die Maultiere die großen runden Käse ins Tal herab. Der Wald liefert Brennholz und Holzkohlen. Der Progno treibt verschiedene Mühlen, auch eine Hammerschmiede, und könnte eventuell zu kleinen industriellen Anlagen verwendet werden. Manche Ortsnamen deuten auf früheren (wenigstens versuchten) Bergbau hin.

Aus früherer Zeit hat sich noch einiges an Sagen, an Gespenster- und Hexenglauben bis in die Gegenwart erhalten. In der Abhandlung der Brüder Cipolla „Ueber die deutschen Kolonisten in den 13 Gemeinden von Verona" wird hierüber unter anderem folgendes berichtet:

Benje 'z ist bintar, di baiber 'un Jetzen sain gabont tze gien in de stäilje, tze köun an eibela dingalar 'ume koke, 'ume Orke, 'un der Marascha, 'un der Selegan Laute, d. h. „Wenn es Winter ist, sind die Frauen von Gliétzen gewohnt, in die Behausungen (Ställe) zu gehen und viele Dinge zu erzählen (reden) vom Koke, vom Orke, von der Hexe und von den Seligen Leuten."

Der Orke oder Orco erscheint meistens in der Gestalt eines riesengroßen, häßlichen Mannes, welcher dem Wanderer die Straße sperrt, das eine Bein auf diese, das andere auf jene Alphütte oder Bergspitze stellend. Oft läßt er seine rauhe und heisere Stimme hören oder schlägt ein hölliſches Gelächter auf, verschwindet aber schließlich in einer Feuerflamme. Er kann auch die Gestalt eines Tieres mit Bocksfüßen annehmen, auch eines Esels oder einer weißen und schwarzen Kuh. Meistens läßt er sich im Advente sehen, nachts oder wenn der Tag zur Neige geht. Wen er anruft, der darf nicht antworten, sonst ist er des Todes. Nach dem Konzile von Trient, sagen manche, läßt sich der Orco nicht mehr häufig sehen.

Der „Koke" ist wohl nichts anderes als der Teufel, sonst tauwal genannt. Auch vom bilje Mann (Wilden Mann) wird erzählt. Cipolla meint, es wäre darunter vielleicht der Bär zu verstehen.

Die „Selegan o Hoalagan Laute" (La gente beata) sind ein altes Völklein, das früher die Gegend bewohnte, wo später die Cimbern ihre Sitze aufschlugen. Bei Giazza wohnen sie in einer Höhle, Seleganfuwal; ihre Wohnung ist prächtig eingerichtet; wenn man sie aber besichtigen will, verschwindet alles plötzlich. Die „Seligen Leute" sind ohne Glaube und Gesetz, fähig zu allem Bösen. Ihre Kleidung besteht aus Tannenrinde. Die Wäsche trocknen sie auf ungeheuer langen Seilen, die über ein Tal von einem Felsen zum anderen gezogen sind. In den

Covoli di Velo (paläontologisch interessant) sind die Eisen, woran ihre Seile befestigt werden uff.

Was die Herkunft der Cimbern in den 13 Gemeinden betrifft, so wiederholen sich hier die für die 7 Gemeinden aufgestellten Hypothesen. Auch in den 13 Gemeinden läßt sich das Vorhandensein von deutschen Siedelungen nicht ohne weiteres durch irgend ein einzelnes Faktum erklären, sondern muß, wie sich Galanti [1]) ausdrückt, ebenfalls als ein „fatto complesso" angesehen werden. Wie bei den 7 Gemeinden sind auch hier germanische Bevölkerungskerne aus der Zeit der Völkerwanderung anzunehmen, welche seit der Karolingerzeit durch verschiedene deutsche Nachschübe erhalten und verstärkt wurden. Durch die letzteren erklärt sich auch die Beschaffenheit der cimbrischen Mundart in den 13 Gemeinden.

Wie August von Kotzebue in seinen „Erinnerungen von einer Reise aus Liefland nach Rom und Neapel" [2]) erzählt, stellte Erzherzog Johann von Oesterreich in der Gegend von Verona historische Untersuchungen an über die rätselhaften Dörfer, [3]) die ihren märchenhaften Ursprung noch von den Cimbern herleiten, und in denen ein uraltes Deutsch gesprochen wird. Der Erzherzog glaubte gefunden zu haben, daß die Einwohner dieser Dörfer zu den Zeiten des Kaisers Friedrich Barbarossa in jene Gegenden versetzt wurden.

Ueber diese Hypothese, die durch keinerlei historische Dokumente gestützt wird, ist das nämliche zu sagen, was schon bei den 7 Gemeinden über eine derartig späte Datierung des Ursprunges der cimbrischen Gemeinden gesagt wurde und was auch über die gleich zu erwähnende Theorie Cipollas zu sagen ist.

Cipolla vertritt die Ansicht, [4]) daß die „Cimbern" von den bajuwarischen resp. tirolischen Kolonisten stammen, welche 1216 unter Genehmigung des Trienter Bischofs Friedrich von Wangen in Folgaria sich niederließen; von dort seien sie dann im selben (13.) Jahrhundert in das Vicentinische, und von hier noch vor Ablauf des 13. Jahrhunderts in das Veronesische gekommen. Die Deutschen auf den Veroneser Bergen erscheinen nach Cipolla zum ersten Male in einer Urkunde von 1287. In diesem Jahre schließt Bischof Bartolomeo della Scala von Verona mit Olderico da Altissimo (einem Dorfe in den Vicentiner Bergen, gegen Verona) und dessen Genossen, die teutonici

[1]) I Tedeschi etc. p. 168.

[2]) 3. Teil, Berlin 1805, S. 287.

[3]) Kotzebue nennt sie „sette commune" (sic!), kann aber nur die tredici Comuni meinen.

[4]) Le popolazioni dei XIII. Comuni Veronesi, 1882. Vgl. Galanti, l. c. p. 149.

genannt werden und aus dem Vicentinischen kamen, einen Vertrag über die Besiedelung von Höfen in Roverè di Velo und dessen Umgebung. Die neuen Ansiedler geben dem Bischofe den Zehent, bekommen einen deutschen Geistlichen, viele Privilegien usf. Dieser Vertrag wurde 1376 durch den Bischof Pietro della Scala wieder bestätigt.

Cipolla gibt zwar die Möglichkeit zu, daß auch schon vor 1287 einzelne Deutsche auf die Veroneser Berge aus dem Vicentinischen gekommen seien, will aber das Entstehen der hauptsächlichsten „cimbrischen" Ansiedelungen auf das genannte Jahr 1287 zurückführen.[1])

Allein Galanti weist nach,[2]) daß diese Theorie Cipollas ungenügend ist zur Erklärung des Ursprunges sämtlicher „cimbrischer" Niederlassungen, daß die „Cimbern" schon vor dem 13. Jahrhundert in den Tredici Comuni wohnten, und daß die „teutonici" aus dem Vicentinischen die deutsche Bevölkerung in dem südlichen und westlichen Teile des Gebietes der 13 Gemeinden lediglich vermehrten und verstärkten. Die Tatsache, daß Deutsche aus dem Vicentinischen einzelne Teile der 13 Gemeinden im 13. Jahrhundert besiedelten, kann nicht beweisen, daß dort vorher keine Deutsche, sondern nur Italiener waren.

Auch im Süden der 13 Gemeinden finden wir Spuren früheren Deutschtums. Es soll dahingestellt bleiben, ob das Städtchen Soave (östlich von Verona) seinen Namen wirklich von eingewanderten Schwaben hat. Ebenso, welche Bewandtnis es mit den 15—20 Ortschaften zwischen Verona und Vicenza hat, die von den Nachbarn Villaggi Gotici genannt werden. Aber Verona selber, das Bern der alten deutschen Heldensage, die Königstadt Theodorichs, welche auch später von Langobarden und Franken stets bevorzugt war, weist von den Tagen der Völkerwanderung bis mindestens zum Jahre 1300 einen ganz beträchtlichen Prozentsatz deutschen Elementes auf. Galanti (p. 222) selber begnügt sich, zu versichern, daß seit 1300 niemand den italienischen Charakter der Stadt Verona in Zweifel ziehen werde. Deutsch resp. germanisch nach Namen und Abstammung waren Jahrhunderte hindurch namentlich viele Bischöfe Veronas. 774 tritt der erste derselben, Sigebert, auf. Von Egino, dem Oheim des Königs Pipin († 802), bis 1200 erscheinen fast nur Bischöfe mit deutschen Namen. Von 1070 bis 1118 werden 6 Bischöfe in ununterbrochener Reihenfolge als Deutsche bezeichnet. Nach 1300 aber verschwinden deutsche Namen gänzlich.

---

[1]) Ihm sind darin auch andere gefolgt, so Ottomar Pilz, „Verona und der brave Mann" im „Sammler", 1904, n. 79. Dort wird auch gezeigt, daß „der brave Mann" in dem bekannten Gedichte Bürgers ein „Cimbro" gewesen ist, nämlich Bartel Rubele aus Prunge (Selva di Progno).

[2]) I Tedeschi etc., Parte prima, c. 13, p. 148—169.

Galanti vermag diese Feststellungen Schnellers[1]) nicht zu widerlegen; er versucht sie lediglich abzuschwächen; die deutschen Namen dieser Bischöfe beweisen, sagt er, nicht, daß dieselben in Deutschland geboren sind und Deutsch sprachen. Auch in anderen italienischen Städten finde man vom 8. bis zum 14. Jahrhundert fremde, germanische Namen in großer Anzahl, so unter den Bischöfen von Brescia, Capua, Mailand. Dann erinnert er daran, daß viele dieser deutschen Bischöfe Veronas von den deutschen Königen, besonders zur Zeit des Investiturstreites, eingesetzt wurden, und daß dieser deutsche Einfluß auf die Ernennung der Bischöfe auch zur Hohenstaufen-Zeit noch nicht ganz verschwunden war, usw.

Man kann dies alles zugeben; die Tatsache eines beträchtlich großen Prozentsatzes deutschen Elementes in und um Verona bleibt bestehen. Das romanische Element wird freilich dort immer überwogen haben, und Verona kaum jemals den Namen einer deutschen Stadt verdient haben.

V. Deutsche Reste in Friaul.

Im östlichen Oberitalien haben sich bis zur Gegenwart drei deutsche Enklaven erhalten, Sappada, Sauris und Timau.

Sappada, deutsch Bladen (der ital. Namen Sappada aus dem deutschen Zu Bladen entstanden), liegt an einem Nebenflusse des Piave, südlich des Kammes der Karnischen Alpen (welcher die österreichisch-italienische Grenze trägt). Man kann dahin von Innichen (an der Pustertalbahn) durch die herrlichen Dolomiten über den Kreuzberg (1632 m) und durch Comelico superiore (auch fahrend) gelangen. Ein anderer, weniger lohnender Weg führt von Sillian über das Tilliacher Joch (2092 m) und durch das Tal Visdente. Für Touristen ist auch sehr lohnend der Uebergang von Luggau über das Bladner Joch (2298 m), womit zugleich die Besteigung des Hochweißstein (Paralba 2691 m) verbunden werden kann.[2])

Bladen besteht aus 13 größeren und kleineren Ortschaften und Weilern mit zusammen gegen 1400 Einwohnern; die einzelnen Weiler heißen: Großdorf mit der Kirche, Moos, Bühel, Bach, Mühlbach, Gattern, Hofer, Brunn, Oberweg, Ecke, Buchen, Creta und Ober-Bladen, ital. Cima Sappada (wo die zweite Kirche ist).

---

[1]) Deutsche und Romanen in Südtirol und Venetien.

[2]) Nach dem sehr verlässigen Schriftchen „Deutsche Sprachinseln in Wälschtirol und Italien" von J. Pock, Innsbruck 1892.

Diese Ortschaftengruppe Sappada breitet sich in einer Höhe von etwa 1300 m an dem Sesisbach aus, der vom Paralba zwischen gewaltigen Bergspitzen herniederstürzt und sich in den Piave ergießt (Plavis, Blaue). Die Lage ist prächtig; zunächst umgeben grüne Wiesen, dann dunkle Wälder die langgestreckte Ortschaft; den Abschluß bilden gewaltige Dolomitgipfel.

In Bladen hat sich bisher die deutsche Sprache leidlich erhalten, obwohl die Schule und großenteils auch die Kirche italienisch ist. Die italienische Regierung will nicht gestatten, daß an der öffentlichen Schule deutsch gelehrt werde; deshalb ist die Errichtung einer deutschen Privatschule beabsichtigt. 1890 wurde in der Hauptkirche zu Großdorf bereits italienisch gepredigt und nur mehr in der zweiten Kirche deutsch. Die Bladner hängen mit Liebe an ihrer deutschen Muttersprache, die im gewöhnlichen Verkehr, in der Familie, beim Beten und Beichten bisher fast ausschließlich herrschend war.

Als Probe des Bladner Dialektes folgen hier einige Sprüche.[1])

Geliachta Metta, finstra Städel; finstra Metta, geliachta Städel. Kohrfreitog kolt, spore den Summer mit Gewolt. Kohrfreitag worm, los den Summer dir nit erborm. (Wetterregeln.)

Bam Bründlan, bam Bächlanwochst ollerla Kraut; do is der Braitgong, do is de Braut. (Hier wird der Name der beiden Verlobten genannt.) Schnecke reck deine vier Hoarn aus, sischtar (sonst) schlog i dar das Hausel dume dume aus. (So singen die Kinder beim Spiele.)

Die Bladner sollen aus Villgraten (bei Sillian im Pustertal) eingewandert sein, vor einem übermütigen Dynasten fliehend. Damit würde die Beschaffenheit ihrer Mundart übereinstimmen. Die Geschlechtsnamen sind vorwiegend deutsch. Pock notierte sich Egger, Buicher, Büchler, Bozinger usw. Im Sommer wandern jetzt manche Bladner aus nach Oesterreich, Süddeutschland und der Schweiz.

Südlich von Bladen liegt die deutsche Sprachinsel Sauris, deutsch Zahre. Die Pontebbabahn bei Stazione di Carnia verlassend, kommt man über Tolmezzo (Tolmein) nach Ampezzo di Carnia auf guter Straße in etwa 6 Stunden; von dort auf die Jochhöhe des Monte Pura (1439 m) in 2 1/2 Stunden; von hier nach Maina in 5/4 Stunden. Maina nebst Latteis sind Weiler in der Nähe der Unteren Zahre (Sauris di sotto, 1218 m); weiter oben liegt die Obere Zahre (Sauris di sopra, 1350 m).

Touristen können auch von Ober-Drauburg über Kötschach, Mauthen, den Plöckenpaß (1360 m) nach Timau (oder Tischelwang) gehen und zunächst diese deutsche Sprachinsel besuchen. Von Timau kann

[1]) Nach Pock, a. a. O. S. 35.

man zu Fuß (oder Wagen) durch das Val S. Pietro nach Tolmezzo und von dort nach Ampezzo di Carnia gelangen.

Ein Touristenweg führt von Timau auch nach Canezza, von dort nach Comeglians und Pesariis und dann über das Joch S. Giacomo nach Latteis, Untere und Obere Zahre.

Auf Bergpfaden kann ein Bergsteiger auch von Bladen (über das „Alpel" in die oberste Pesarina, die Alpe Roida und die Morgenleite) nach der Oberen Zahre kommen.

Von Auronzo aus führen Bergpfade durch Val Anziei, Val Piova nach Sauris (di sopra); ebenso von Campolungo durch Val Frisone (Friesental) ebendorthin (neun Stunden mühsamen Marsches).

Die Sprachinsel Sauris besteht aus den Dörfern Obere Zahre und Untere Zahre und aus den Weilern Maina, Latteis, Schwont und Feld. Die Lage ist schön: grüne Wiesen, prächtiger Lärchenwald, ein Kranz von herrlichen Bergen.

Es sind etwa 900 Einwohner. Dieselben erwerben ihren Unterhalt durch Viehzucht und Waldarbeit. Es findet nur eine geringe Auswanderung statt, so daß die alte deutsche Haussprache sich hier ziemlich gut erhalten hat.

An Sprachproben seien erwähnt: „Liëdlan in der Zahrer Sproche", welche der aus Sauris stammende Priester Ferdinand Polentarutti dem Zahrer Pfarrer Georg Plozzer zum goldenen Priesterjubiläum widmete; [1]) ferner die „Parabel vom werlournen Suhne".[2])

Pock (S. 26) sagt, der Dialekt der Zahrer sei leicht verständlich und habe sich bis jetzt in seiner Art ganz selten rein erhalten. Er konnte stundenlang mit den Leuten plaudern, ohne auch nur ein einziges italienisches Wort als Beimischung zu vernehmen. Jeder Innsbrucker, der die Dialekte der Umgebung seiner Vaterstadt verstehe, werde unzweifelhaft, vielleicht mit Ausnahme weniger eigentümlicher Worte, auch die Zahrer Mundart verstehen.

Damit steht allerdings in Widerspruch das Urteil Bergmanns[3]): „Sie (die Sauraner) sprechen eine gedehnte, verdorbene deutsche Mundart, die mit italienischen und unverständlichen Wörtern untermischt ist, so daß auch hier die deutsche Zunge bald abgestorben sein wird." Gegen diesen Ausspruch hat in jüngster Vergangenheit sich ein Einge-

[1]) Liëdlan in der Zahrar Sproche vame Priëster Ferdinand Polentarutti. Gedruckt za Beiden (Weiden, Udine) 1890. Pock a. a. O. S. 31 gibt eines dieser Lieder.

[2]) v. Czörnig, Die deutsche Sprachinsel Sauris in der Zeitschrift d. D. Ö. A. V. 1880, Bd. 11. Lucchini bezeichnet in „Saggio di Dialettologia Sauriana" (Udine 1883) die Schreibweise als unkorrekt.

[3]) Im 2. Bd. des wissenschaftlichen Archivs der Wiener Akademie.

borener, der Geistliche C. Lucchini, gewendet in seinem Schriftchen „Saggio di Dialettologia Sauriana" (Udine 1882): Der Dialekt von Sauris werde besonders von den Frauen mit einer „verhältnismäßig bewunderungswürdigen Reinheit gesprochen" und werde „in den Familien ihrer Enkelkinder auch nach 2 oder 3 Jahrhunderten noch gesprochen werden".

Tatsächlich hängen die meisten Zahrer zähe an ihrer Sprache. Viele Frauen verstehen überhaupt nur Zahrerisch. Pock (a. a. O. S. 27) berichtet, die Frauen schienen nicht viel davon zu wissen, daß es außerhalb Sauris und Bladen noch Deutsche gibt. Wenn eine Zahrerin spreche, laute die eilige Gegenfrage ganz sicher: „Seit's a Blodner? Kemmt's van Bloden?" Die bisherige Erhaltung der Mundart schreibt Pock vorzüglich dem Pfarrer der Unteren Zahre, H. Georg Plozzer, zu, der in dem heimischen Idiome predigte. Neuerdings aber fangen die Mütter an, auf das gute Italienisch ihrer in Ampezzo geschulten Kinder stolz zu sein, und da in der Schule das Deutsche nicht gepflegt wird, so besteht Gefahr, daß es auch am häuslichen Herde allmählich verklingt. Doch geht die Verwelschung nur langsam vor sich.

Die Zahrer Sprache ist ein deutscher Dialekt; „er verdankt seinen Ursprung der einen oder anderen deutschen Mundart," schreibt Lucchini (a. a. O.); er sei wenig von den in Tirol oder Kärnten gebräuchlichen Mundarten verschieden; als 1848 das Regiment Hohenlohe durch Sauris marschierte, hätten die Deutschen darunter sehr gut den Dialekt verstanden.

Es liegt nahe, die Zahrer Sprache mit der cimbrischen zu vergleichen, besonders im Hinblick auf die Theorie von Galanti und Schiber, wonach die oberitalienischen Sprachinseln von gleicher Herkunft sein sollen. Tatsächlich zeigen sich auch auffallende Uebereinstimmungen,[1]) so der Gebrauch des b statt des w; die Zahrer sagen Beg (Weg), bo (wo), Bald (Wald), Beiden (Weiden = Udine), Bein (Wein) usf. Der gleiche Gebrauch findet sich, wie früher erwähnt, auch im Gottscheer Lande (in Krain). Doch weist die Zahrer Sprache häufig einen viel engeren Anschluß an die oberdeutsche, namentlich bajuwarisch-tirolische Mundart auf als das Cimbrische. Schiber erklärt dies durch die in Friaul erheblich später (unter den Herzogen von Bayern bezw. Kärnten) erfolgten deutschen Einwanderungen. Die Zahrer Sprache stimmt aber mit der Cimbrischen mehr überein als die Bladener und Tischelwanger, wohl weil Bladen und Timau in engerer Fühlung mit Tirol standen als Sauris.

---

[1]) Schiber a. a. O., 1903, S. 42 ff.

Damit sind wir zur Frage nach der Herkunft der Zahrer Deutschen gekommen. Pock (S. 29) erwähnt eine Ueberlieferung, wonach die ersten Bewohner der Zahre zwei deutsche Flüchtlinge gewesen seien. Eine andere Ueberlieferung sagt, daß die Zahrer früher alljährlich nach Heiligen Blut (Sagritz) in Kärnten wallfahrteten und daß diese Prozession vor noch nicht langer Zeit eingestellt und an deren Stelle eine Geldsammlung („Schillich vom haligen Pluete") gesetzt wurde. Vielleicht hing diese Wallfahrt mit der Herkunft der Zahrer zusammen. Aehnlich standen z. B. auch die Bewohner von Ornavasso (in der Nähe des Lago Maggiore) mit ihrem angeblichen Stammorte Naters im Wallis lange Zeit in einer gewissen kirchlichen Verbindung. Tatsächlich kommen viele Formen und Redensarten des Zahrer Dialektes in der Sprache des Möll- und Lesachtales (Kärnten) vor, wie Lucchini an der Hand des Kärntnerischen Wörterbuches von Lexer feststellte. [1])

Darnach wären die Zahrer aus Kärnten eingewandert. Doch hat man Grund, auch hier einen älteren Grundstock germanischen Wesens anzunehmen, der dann durch die spätere außerordentlich starke feudale Besiedelung Friauls erhalten und vermehrt wurde. Bergmann hält die Zahrer für einen Ueberrest der einstigen deutschen, nun längst romanisierten Bevölkerung Friauls. Andere dachten an Cimbern, Langobarden, auch Dänen uff.

Die Bauart der älteren Häuser in der Zahre ist eine deutsche. Vielfach war der Blockhausbau angewendet, gegenüber dem italienischen Steinhaus, auch fehlten die in den Gebirgsländern überall üblichen, mit lebhaften Farben aufgetragenen Heiligenbilder nicht. Als Hausnamen kommen nach v. Czörnig vor: Eklar, Drunter, Schuester, Drouberstajn, Minigher ꝛc. Als Familiennamen: Plozzer (Plotzer, Plocer, Plazer), Lucchini, Bolf, Schnojder, Schnajder, Schneider, Polentarutti (mit dem Hausnamen Koch), Casanova (eingewandert), Ronzat (eingewandert 1787), Agaro, Candotti, Minigher ꝛc.

Erst seit etwa 1890 finden sich auch Touristen in größerer Anzahl aus dem Deutschen Reiche in der Zahre ein, dort stets freundlich aufgenommen. Es hat sich sogar ein lebhafter brieflicher Verkehr zwischen deutschen Forschern und manchen Zahrern entwickelt.

Als ein Beweis dafür, daß in den abgeschiedenen Bergzirkus von Sauris auch die edlen Musen ihren Weg finden, sei auf die von Lucchini gebrachte zweiteilige Ballade hingewiesen, die den Titel trägt: „Der olte Pick Dörfar und 's Schwälbele." Im ersten Teile begrüßt der Dörfler Pick die Schwalbe als Frühlingsboten und erzählt seinem Gaste von den Entbehrungen und Mühsalen, die er in seiner rauhen Bergheimat während des langen Winters erlitt. Im zweiten Teile er-

[1]) Pock, a. a. O. S. 30.

zählt dann die Schwalbe, was sie auf ihrem Zuge nach dem Süden erlebte. Zum Schlusse tröstet sie unseren guten Pick und verweist ihn auf die ewigen Freuden.

Die letzte dieser deutschen Enklaven in der Provinz Udine ist Timau, deutsch Tischelwang. Der Weg führt von Ober-Drauburg (östlich von Lienz) über Kötschach und Mauthen nach dem Plöckenpasse (1360 m), und von dort in etwa 5/4 Stunden hinab. Tischelwang oder Tischelreut liegt im Hinterlande des Val But (Val di S. Pietro) im Quellgebiete des Tagliamento, von hohen Berspitzen rings umgeben. Das Dorf (831 m) hat gegen 1300 Einwohner und besteht aus einer einzigen langgestreckten, engen und krummen Gasse. Vor mehr als 100 Jahren wurde der Ort durch eine große Wasserflut fast vollständig weggerissen. Die Bewohner bauten aber trotzdem wieder auf und auch eine neue, der h. Gertrud geweihte Kirche. Die Bauart der Häuser ist zumeist deutsch. Im Sommer wandern Jünglinge und Männer aus nach Kärnten, wo sie in den Sägemühlen arbeiten, nach dem übrigen Oesterreich als Holz- und Eisenbahnarbeiter, nach Bayern als Maurer und Ziegelarbeiter. Die Frauen besorgen dann zu Hause allein die mühselige Feldarbeit. Pock (S. 16) traf solche Frauen mit großen, schweren Heubündeln beladen die steilen Wiesenhänge herabsteigend. Auf seine Bemerkung, daß sie wohl viel arbeiten müßten, erwiderten sie: „Jo, miar Weiber müassen uns schinden wiar die Hunde." Dazu beschäftigen sie sich gleichzeitig gewöhnlich noch mit Strumpfstricken.

Die Sprache gleicht dem Tiroler und Kärntner Dialekte, besonders dem im nahen Gailtale gesprochenen; er ist leicht verständlich, nur werden die Sätze mehr stoßweise und fast singend gesprochen. Die Frauen haben bisher zähe an ihrer Muttersprache festgehalten und in ihrem Hause nichts Welsches geduldet; sie waren auch meistens weder der italienischen noch der furlanischen Sprache ganz mächtig. Schule und Kirche dagegen sind vollständig italienisch. Die frühere österreichische Regierung hat in keiner Weise für die Deutschen in Timau gesorgt. Die Gefahr der Verwelschung ist jetzt erheblich; der Militärdienst trägt hierzu wesentlich bei; auch kommen bereits italienische Sommerfrischler in das Dorf. Der rege Verkehr mit Kärnten aber dürfte diese Enklave wohl noch längere Zeit deutsch erhalten.

Die Tischelwanger sollen ursprünglich Bergknappen gewesen sein, welche aus Kärnten kamen und im Dienste eines venezianischen Edelmannes auf Gold, Silber und Blei gruben. Doch müssen sie hier bereits einen Bodensatz deutscher Bevölkerung vorgefunden haben; auf ganz romanischem Boden hätten sie kaum so lange und rein ihr Volkstum erhalten können.

Dies sind die letzten Reste des einstigen beträchtlichen Deutschtums in Friaul. Hier hat sich das romanische Element allmählich als das herrschende über ein buntes Völkergewimmel von Illyriern, Slaven und Germanen erhoben.[1]) Der jetzige Friauler Dialekt gehört mit dem Ladinischen dem sogen. mittelromanischen Sprachkreise an. Neumann[2]) glaubt, es fänden sich darin Spuren der altrhätischen Alpenbevölkerung, dann solche der einstigen Latinisierung, ferner Spuren der Goten, Langobarden, Franken, Bayern, Slaven, und jetzt komme dazu noch der Prozeß der Italienisierung. Tatsächlich haben sich darin deutsche Wörter erhalten, zum Teile in älterer Form, z. B. dane (Tanne), frissie (frisch), glon oder glong (Klang), pecar, pecher (Becher), rinche (Ring), spuele (Spule), vadul (Wedel), crot (Frosch), crot malos (Kröte), usf. Slavische Reste finden sich unter anderem noch im Resiatale (östlich der Pontebba-Bahn); die Slaven sind schon zur Langobardenzeit in das Venezianische eingedrungen. Doch werden diese Slowenen jetzt von der italienischen Regierung durch Schule und Kirche energisch italienisiert, während im Küstenlande, bes. in der Grafschaft Görz und anderswo, vielfach das Italienische von dem Slowenischen aufgesogen wird.

In Friaul zeigen die zahlreichen noch jetzt vorhandenen deutschen Ortsnamen, daß dort das deutsche Element einst viel stärker als jetzt vertreten war. Die Toponymie aber trägt hier und im österreichischen Küstenlande, wie Schiber[3]) bemerkt, einen wesentlich moderneren Charakter als in der Gegend von Vicenza und überhaupt in „Cimbrien". In Friaul hat man es mit dem Resultate einer deutschen Besiedelung zu tun, welche der Zugehörigkeit des Landes zum Herzogtume Kärnten (bezw. Bayern) zu verdanken ist. 952 wurden ja die Markgrafschaften Verona, Aquileja und Istrien dem Herzogtume Bayern einverleibt. Aber auch nach Lockerung des Verbandes der Mark Aquileja mit Kärnten bezw. Bayern herrschten in Friaul von 1019 bis 1251 Deutsche als Patriarchen von Aquileja. Erst mit dem Untergange der Hohenstaufen wurde diese Reihe deutscher Patriarchen unterbrochen. In der Grafschaft Görz aber herrschte das deutsche Geschlecht der Eppensteiner (1031—1090), und nach ihnen das der Grafen von Lurngau (1090—1500), worauf die Grafschaft an Oesterreich fiel.

Unter diesen Umständen, sagt Schiber, erstrebten selbstverständlich viele deutsche Herren in Friaul Besitz, und erlangten ihn auch; so die Geschlechter von Andechs, Sponheim, Peckau, Ortenburg u. a.[4]). Die

[1]) Schneller, Deutsche und Romanen ꝛc.

[2]) Die deutsche Sprachgrenze in den Alpen.

[3]) Das Deutschtum südlich der Alpen, Zeitschrift d. d. u. ö. A. V. 1903, S. 42 f.

[4]) Galanti, l. c. p. 98. K. v. Czörnig, Das Land Görz u. Gradiska, Wien 1873.

angesehensten Adelsgeschlechter Friauls rühmen oder rühmten sich deutscher Abkunft. Aehnlich wie im Etschtale gab es während des Mittelalters in Friaul eine Menge deutsch benannter Burgen,[1]) welche jetzt entweder ganz verschwunden sind oder in Trümmern liegen oder zu Herrenhäusern umgebaut sind. So Gronumberg (Kronenberg), Großenberg, Sattenberg (Schattenberg), Soffumberg (Scharfenberg?), Stahrenberg, Spilimberg ꝛc. Anderseits zog der Handel zwischen Deutschland und Venedig viele Deutsche nach Friaul. Gemona (zwischen Udine und Pontebba) war einst der Mittelpunkt für den Handel nach Deutschland.[2]) Man sprach dort ebenso deutsch wie friaulisch. In Gemona (deutsch Clemaun, einst Claudia Emona) schrieb Thomasin von Zirkeläre ausgangs des 12. Jahrhunderts sein Lehrgedicht „Der Welische Gast".[3]) Auf dem Schlosse Grafenberg (bei Görz) oder auf Soffumberg dichtete Hartmann von der Aue gegen Ende des 12. Jahrhunderts seinen Erek. Auf Soffumberg soll der Patriarch Wolfger 1214 seinen alten Bekannten, Walter von der Vogelweide, gastlich bewirtet haben.

Viele Orte in Friaul trugen im Mittelalter deutsche Namen; so Tolmezzo (Schönfeld), Monfalcone (Neumarkt), Biglia (Fidelsdorf), Venzone (Peißelsdorf), Nogareto (Haselsdorf), Mestre (Meisters), Duino (Tybein), Udine (Weiden oder wie die Zahrer sagen Beiden), Gemona (Clemaun); Ampezzo (Petsch) usf. Doch macht Schiber (S. 47) mit Recht aufmerksam, daß man daraus allein nicht auf ein nachhaltiges Deutschtum dieser Orte oder gar ihrer Umgebung schließen dürfe; führen ja doch auch Mailand und Venedig noch jetzt verdeutschte Namen aus der Zeit engen Verkehres mit Deutschland.

Das nämliche macht Schiber auch für die deutschen Burgen und Adeligen in Friaul geltend. Deren einstiges Vorhandensein schloß durchaus nicht eine vollständige Germanisierung Friauls ein. Im Vintschgau und im Etschtale saß ja auch ein zahlreicher deutscher Adel auf fast immer deutsch benannten Burgen, und doch sprach die Gegend noch jahrhundertelang romanisch. Jedenfalls aber war deutsches Wesen einst auch in Friaul in beträchtlichem Grade vertreten.

Schiber vertritt die Ansicht, daß auch in Friaul (wie im Etschlande) ein älterer Grundstock germanischen Wesens vorhanden war; man dürfe daher das Deutschtum in Friaul (und in Görz) nicht ausschließlich dem Einflusse der deutschen Feudalherren zuschreiben. Solche spätere deutsche Kolonisierungen seien mit Vorliebe in jenen Gegenden betrieben worden,

[1]) Vgl. von Zahn, Die deutschen Burgen in Friaul.

[2]) Schneller a. a. O.

[3]) Diese Schrift könnte vielleicht ersehen lassen, wie das Friauler Deutsch im Mittelalter ausgesehen hat. Vgl. Schiber a. a. O. 1903, S. 47.

wo sich schon Reste einer älteren germanischen Bevölkerung vorfanden. Zu solchen Ueberresten älterer germanischer Siedelungen sind nach Schiber die sogen. „Meranier" zu zählen, die an der Küste von Monfalcone und Duino bis zur istrischen Halbinsel in ziemlicher Anzahl, wenn nicht als geschlossenes Volkstum gesessen haben müssen, und dann die Volkstrümmer in den Alpen, besonders Sauris. Diese Germanenreste will Schiber für Friaul ebenfalls auf die Ostgoten zurückführen, wie er das nämliche für „Cimbrien" und Piemont tut. Dies ist möglich und wahrscheinlich, aber, wie schon gesagt, nicht strenge zu erweisen. Schon früher hatte Galanti (l. c. p. 97) auch für Friaul die Behauptung aufgestellt, daß das dortige Deutschtum nicht ausschließlich durch die mittelalterlichen Feudalherren und deren allenfallsige Kolonien erklärt werden könne. Inmitten einer vollständig romanischen Umgebung hätten diese deutschen Adeligen und deren Gefolge gar bald ihre Sprache und Nationalität eingebüßt. Nur inmitten von bereits bestehenden alten germanischen Bevölkerungskernen konnten sie ihr deutsches Volkstum erhalten und durch gelegentliche Berufungen neuer Ansiedler aus Deutschland noch verstärken.

Schneller in seiner von den Italienern viel angefeindeten Schrift[1]) drückt sein schmerzliches Erstaunen aus über die Masse deutschen Volkstumes, welche von unserem Nationalkörper abgerissen und von Italien absorbiert worden ist. Das im Süden untergegangene deutsche Element ist hauptsächlich einem drückenden Gewichte natürlicher Verhältnisse erlegen, welche es nur hätte überwinden können, wenn die Deutschen von allem Anfange an eine einheitliche Nation gewesen wären. Es war auf den natürlichen Verkehr mit dem Süden angewiesen; nach Süden münden alle diese Gebirgstäler, nach Süden führen die Straßen. Wie in ähnlichen Fällen überall, mußten die Starken, nachdem sie über die Schwachen mit dem Schwerte gesiegt hatten, der Kultur der Besiegten unterliegen. Das jetzige kräftige Lombardentum wie das ganze oberitalienische Wesen ist aus der lange gärenden Mischung der alten einheimischen mit den germanischen Elementen hervorgegangen.

Was hatte aber auch Deutschland seinen fernen Brüdern und Söhnen im Mittelalter und noch in der neueren Zeit bis vor etwas über 100 Jahren an geistiger Bildung und nationaler Literatur gegenüber der seit dem 13. Jahrhundert herrlich aufblühenden Sprache und den zahlreichen Geisteswerken der Italiener zu bieten?

Gegenwärtig ist die Stellung der Deutschen zu den Italienern wenigstens in dieser einen Beziehung anders geworden. Der Deutsche

[1]) Deutsche und Romanen in Südtirol und Venetien.

hat seine gebildete kräftige Sprache; er hat eine reiche Literatur. So kann und wird denn auch deutscher Geist rings an den Marken deutscher Sprache und deutschen Volkstums erwärmend, belebend und festigend wirken, so daß kein Fußbreit deutschen Bodens mehr verloren geht. Die Deutschen sind lange genug der „Völkerdünger" gewesen.

VI. Deutsches Volkstum in Piemont.

Auch im westlichen Oberitalien war früher deutsches Wesen verbreitet und mehrere deutsche Enklaven haben sich in Piemont, eine auch im Kanton Tessin erhalten.

So das Tal von Gressoney. Die Eisenbahn (von Mailand nach Turin) wird in Chivasso verlassen; die Seitenbahn nach Aosta führt nach der Station Pont S. Jean, von wo man mit der Post in etwa 5—6 Stunden bis Gressoney S. Jean gelangt.

In den Osterferien 1904 war ich von einem Besuche des Fersentales und der 7 Gemeinden nach Verona gekommen und durchfuhr, so rasch es möglich war, die lombardische Ebene. In Chivasso (nahe bei Turin) benutzte ich einen Aufenthalt zu einem Gange durch den Ort mit seinem interessanten gotischen Dome. Unter den Begegnenden glaubte ich viele germanische Typen zu finden. Es war gerade Konskription. Ein Trupp von kräftigen Rekruten war von ihrem Pfarrer begleitet; offenbar ein Zeichen von gutem Einvernehmen.

Von Chivasso führte die Bahn nach Aosta durch ein üppiges Tal. Bei Ivrea stand das prächtig verschneite Gebirge in voller Klarheit vor uns. In Pont S. Jean verließ ich den Zug. Auch in diesem wohlhabenden Orte fielen mir germanische Typen auf, darunter besonders ein Knabe mit fast weißen Haaren, wie man sie in Deutschland häufig sehen kann. Es gelang mir, am Abende zwei einheimische Männer aufzutreiben, welche die Gressoneyer Mundart redeten. Das waren also die ersten „Goten" aus dem Monterosa-Gebiete, oder aus „Silvien", wie man das Gebiet nach einem alten Namen des Monte Rosa (Mons Silvius) benannt hat.[1]) Aber das „Gotische", das aus ihrem Munde erscholl, schien mir stark wie das bekannte „Schweizer Dütsch" zu klingen.

Am anderen Morgen fuhr ich ins Gressoneyer Tal hinein. Mit zunehmender Steigung blieben die blühenden Bäume zurück; nach einigen Stunden umfing uns eine fast noch winterliche Landschaft. In dem

[1]) Schott, Die deutschen Kolonien in Piemont. Galanti, l. c. p. 18.

Postwagen fuhr auch ein Mädchen mit einem Hunde. Die Unterhaltung wurde nur italienisch geführt, so daß ich sie für eine Italienerin hielt. Plötzlich sprang der Hund an ihr empor, und da entschlüpfte ihrem Munde der Ausruf: „du wüaschtar Cherle". Damit hatte sie sich als Gressoneyerin verraten, die noch ihr Schweizer „Gotisch" sprach. Sie war die Schwester eines der „Silvier", die ich tags vorher getroffen hatte, und gab mir noch wertvolle Aufschlüsse über Land, Leute und Sprache von Gressoney. Ich notierte mir viele der gehörten Worte, wie schon am Abende vorher. Einige hiervon sollen als vorläufige Proben hierher gesetzt sein, können aber auf phonetisch einwandfreie Schreibweise nicht Anspruch machen.

Atto, Vater; ejo, Mutter; min brueda, mein Bruder; muema, Tante; gotta, Pate; es gortel, z' gortelte, Garten, Gärtlein; d' naso, Nase; 's mul, Mund; d' ore, Ohren; d' auge, Augen; d' laffo, Schultern; arriviert, partiert, kommt an, reist ab; Gressoneyer dütsch; sontag, mentag, zischtag, mettvocho, frontag, frittag, samstag; jenner, hornung, merze, aprele, maje, broacho, heijo, augste, settember, october, november, dezember; a stag, Brücke; obs, Obst; chriesche, Kirschen; herdapfel, Kartoffel; d'r hear, der Geistliche; tanne, Tannen; äsche, Eschen; stude, Stauden; hochzitre, Braut; 's töchterli, Mädchen; 's buebli, Knabe; a zrbroche hus, eine Ruine; tschuggmeje, eine rote Primelart; ischt no vil schnea und isch, es gibt noch viel Schnee und Eis; beit es bezie, oder beitet miar en bizle, warte ein wenig; beit mer, warte mir ein wenig; e chemen firsche, ich komme sofort; ja, na, ja, nein; d' matta rachō, die Wiesen rauchen (dampfen); d' achar schufle, in den Aeckern graben; werchen, arbeiten; d' chüene z' asse gean, die Kühe füttern; leiz watter, schlechtes Wetter; i bî z' Ebre, z' Augsta gsit, ich bin in Ivrea, Aosta gewesen; afterceno, eine späte Mahlzeit am Abend; ech han geng dorscht, ich habe immer Durst; hüt han i an tschoppe gmacht, moare geana z' Ebre, heut' habe ich eine Jacke gemacht; morgen gehe ich nach Ivrea uff. Uebrigens schien mir die deutsche Schriftsprache, welche die bisher getroffenen Gressoneyer mehr oder weniger inne hatten, ihre Mundart ziemlich beeinflußt zu haben.

Die Straße führt durch das gelegentlich enge und rauhe Tal nach dem Dorfe Issime in einer Talweitung. Hier spricht man noch ziemlich häufig die alte Mundart. Die Häuser hier und im ganzen Tale erinnern, so weit es nicht Neubauten sind, durch das breite behagliche Satteldach, die zahlreichen hölzernen Umgänge und Galerien an der Außenseite, durch die Holzgestelle zum Trocknen von Getreide und Früchten vielfach an Schweizer und Tiroler Häuser. Die Be-

dachung besteht entweder aus Holz oder aus großen Natursteinplatten, wie man dies im Gebirge auch sonst treffen kann. Gleiche Verhältnisse in der umgebenden Natur bringen eben vielfach die gleichen Erscheinungen hervor. Die Giebel der Häuser und Stadel haben fast regelmäßig eine kleine Abschrägung. Die Kirche zu Issime mit altem hübschem Turme zeigte nach deutscher Art ein großes Freskogemälde „Das jüngste Gericht". In der Kirche herrscht hier wie zu Gressoney S. Jean ausschließlich die französische Sprache, in der Schule (und im amtlichem Verkehre) die italienische, während die alte deutsche Muttersprache auf den häuslichen Herd beschränkt ist. Ich sah verschiedene Leute mit unverkennbar deutschem Typus. Von alters her wandern die Talbewohner viel aus, um später mit den erworbenen Schätzen in die geliebte Heimat zurückzukehren. Im ganzen Tale rechnet man stark mit den Erträgnissen, welche aus dem lebhaften Sommerfrischler-, Touristen- und Fremdenverkehre fließen.

Weiter oben im Tale kam das Dörflein Gaby, wo das Italienische bezw. Französische den deutschen Dialekt sehr zurückgedrängt, beinahe verdrängt hat. Hier sah ich noch Bienen in sehr primitiven Holzkästen. Hinter Gaby kamen ganz eigenartig gebaute Stadel oder Scheunen: Das ganze gebräunte Balkengefüge ruhte auf mehreren Steinplatten, die wieder nach Art von Kapitälen auf ebenso vielen hölzernen Säulenstümpfen auflagen. Das Ganze sah aus, als ob man ein Holzhaus auf neun große Steinpilze gestellt hätte, oder als wenn das Haus auf kurzen Stelzfüßen ruhte. Diese Einrichtung soll offenbar den Inhalt dieser Kornspeicher vor Nässe und besonders vor Mäusen und anderen tierischen Schädlingen bewahren. Als ich ein halbes Jahr später durch den Kanton Wallis reiste, sah ich diese Form von Speichern überall; man findet sie teilweise auch in den Walsertälern Vorarlbergs, dann vereinzelt in dem italienischen Val Formazza. Das Vorkommen dieser Walliser Speicher in den deutschen Enklaven Oberitaliens scheint mir ein deutlicher Fingerzeig dafür zu sein, wo man die ursprüngliche Heimat dieser Deutschen zu suchen habe.

Am Wege waren hier (im April) noch die Reste einer großen Lawine zu sehen, die, wie man sagte, wohl bis August bleiben würden. Rauh und einfach wie das Klima ist auch die Lebensweise der Bewohner. Polenta und Milch, öfters auch nach Graubündner Art an der Luft getrocknetes Fleisch von Rindern und Ziegen, sowie das sonst bei den Romanen gern verpönte Sauerkraut ist die gewöhnliche Nahrung.

Die Straße führte in langsamer Steigung hinauf. Die Felder waren nur mehr teilweise schneefrei. Am Wege standen zahlreiche hohe Holzkreuze, ohne die Figur des Erlösers, aber mit Strahlen an der Verbindungsstelle beider Balken. Auf den Wiesen arbeiteten Frauen mit

bunten, meist roten Kleidern. Neben dem Tragen einer schweren Last auf dem Rücken waren sie noch emsig mit Stricken beschäftigt, ähnlich wie ihre „gotischen" Schwestern in Friaul. Endlich erschien im Hintergrunde des Tales Gressoney S. Jean, teilweise noch in tiefen Schnee gebettet. Nahe dabei ein stattliches, schloßartiges Gebäude von originellen Formen, die Palazzina der Königin-Mutter Margherita von Italien, die in dem frischen Hochtale gern die heißen Sommermonate zubringt, Sitte und Sprache der Einheimischen liebevoll schonend. Das Dorf selbst macht einen behäbigen Eindruck und erinnert an Schweizer oder Tiroler Dörfer. Die (älteren) Häuser sind aus Holz erbaut, aber mit gemauertem Erdgeschoß; daneben stehen abgesondert die hölzernen Stadel.

Im Gasthofe „Mont Rose" abgestiegen, fing ich sogleich an, möglichst viele Erkundigungen einzuziehen, unterstützt von dem höflichen, wohlunterrichteten Gasthofbesitzer und von einem anderen weit gereisten freundlichen Einheimischen. Der Name Gressoney ist deutsch und wird auf Kressen-Aue (die Kresse soll dort häufig vorkommen) gedeutet. Ich wurde auch auf einige Literatur aufmerksam gemacht. Der Eindruck, den ich vom Ganzen bekam, war so ziemlich ein schweizerischer, und näherhin Walliser, auch hinsichtlich der Mundart. Die meisten Bewohner sprechen neben ihrer heimischen Mundart noch Hochdeutsch, da sehr viele als Kaufleute im Auslande zeitweise ihr Brot suchen und der Fremdenverkehr im Sommer beträchtlich ist. Die Kirche hat die französische Sprache beibehalten, Schule und Amt die italienische eingeführt.

Gressoney liegt 1385 m hoch. Das höher gelegene Dorf Gressoney la Trinité (1627 m), sowie die noch weiter oben (1750 m) liegende Ortschaft Orsia konnte ich diesmal nicht besuchen. Es ist das Lys- oder Lesa-Tal, welches mit den grünen Wäldern, den rauschenden Wasserfällen, den vielen Weilern und Dörfchen auf den einzelnen Talstufen und mit den gewaltigen Eisbergen des Monte Rosa im Hintergrunde einen wundervollen Eindruck gewährt. Schon 1218 wird urkundlich erwähnt,[1]) daß das Bistum Sitten (im Wallis) im Lys-Tale von Issime herauf bis zu den Gletschern Besitzungen hatte. Ueber die Betta Forca, den obersten Teil des Val de Challant, die Cimes Blanches (Weißen Gräte) und den Theodulpaß ging (und geht) ein leidlicher Weg nach Zermatt und Wallis. Die gesamte Umgebung des Monte Rosa war jahrhundertelang größtenteils deutsch; die Gressoneyer haben ihr Deutschtum in rühmlicher Weise bewahrt. Früh begannen sie zeitweise auszuwandern, zumeist als Wollhändler nach der deutschen Schweiz und Süddeutschland. 1531 bereits wehrten sich, wie Sebastian Münster berichtet,

[1]) Neumann, Die deutschen Gemeinden in Piemont, S. 24.

die Berner dagegen, daß einzelne Aemter ihrer Stadt mit Fremden, besonders mit „Krischeneyern oder Krysthenenyern aus dem Krämer-Tale" besetzt würden.[1]) Die auswandernden Gressoneyer müssen also schon früh zu Reichtum und Ansehen gekommen sein. Zahlreiche Gressoneyer Familien haben sich in der Schweiz und in Süddeutschland angesehene Stellungen geschaffen und Reichtum erworben. Solche angesehene Familien sind z. B. Beck (Peccoz, in Bayern geadelt), Zumstein, Vincent, Linty, Wolf, Lerch, Schwarz, Netscher, Thuminger usf.

In den Herbstferien 1904 machte ich nochmals eine kleine Studienreise zu den „Silviern", und zwar nach dem Val Formazza oder Pommater-Tale. Ueber den Gotthardpaß gingen wir oberhalb Airolo in das kleine, aber hübsche und interessante Val Bedretto.[2]) Im gleichnamigen Dorfe Bedretto übernachteten wir und hörten die Leute den eigenartigen italienischen Dialekt des Tessins reden. Im ganzen Tale zeigten großartige Lawinenverbauungen, Aufforstungen und prächtige Bannwälder die Fürsorge der Schweizer Regierung. Ueber Ronco und das Hospiz All' Acqua (1605 m) stiegen wir dann zur Höhe des Passes S. Giacomo hinauf. Ueber ausgedehnte Alpenwiesen, durch einen großartigen Berg-Zirkus von ergreifender Einsamkeit, an melancholischen Seen vorüber senkte sich von der Paßhöhe der Weg allmählich in das Pommat hinab, wo die gesuchten deutschen Landsleute oder vielmehr „Goten" wohnen sollten.

Es ist das Toce- oder Tosa-Tal, das bei Pallanza in den Lago Maggiore mündet. Der obere Teil bis Riale (Kehrbach) ist das Gries-Tal, aus dem der Griespaß bequem nach dem oberen Wallis hinüberführt; von Riale bis Unterwald (ital. Foppiano) heißt das Tal Pommat, d. h. Bodenmatte (Val Formazza), von dort bis Domo d'Ossola Val Antigorio, dann bis zur Einmündung des Anzasca-Tales Valle d'Ossola.

Von der Höhe aus eröffnete sich ein überraschender Ausblick in das grüne, anheimelnde, mit Hüttengruppen bedeckte, von Bächen durchflossene Tal. Der erste uns begegnende Hirte war ein Italiener, der nicht „gotisch" sprach. Erst bei dem idyllisch auf grünem Wiesenteppich ausgebreiteten Sommerdörflein (Maiensäß) Kehrbach trafen wir zwei Pommater, welche deutsch sprachen, und zwar so rein, mit so eigentümlich schöner Betonung, daß ich dachte: dieses Pommater Deutsch ist doch ganz anders als das Schweizer Deutsch, wie ich es in Gressoney getroffen habe. Das war etwas voreilig, wie sich nachher herausstellte.

---

[1]) Neumann, a. a. O. S. 25.

[2]) Näheres bei Schröter u. Rikli, Botanische Exkursionen im Bedretto-, Formazza- und Bosco-Tal. Zürich 1904.

Wir besichtigten die primitive Einrichtung der nur zeitweise bewohnten Holzhäuser, ließen uns sagen, daß die Pommater treu an ihrer deutschen Muttersprache festhalten wollten, und wanderten der brausenden Tosa entlang talabwärts, dem berühmten Tosa-Fall entgegen, einem der größten Wasserfälle der Alpen, was die Höhe (150 m) und die Breite sowie die Menge des stürzenden Wassers betrifft. Schon lange vorher auf der grünen, häuserübersäeten Ebene Frutt (alla Frua, 1685 m) hörten wir das Donnern des Sturzes.

Den rauhen Saumweg zur Seite des Tosa-Falles hinabsteigend, erreichten wir die Ortschaften Unterfrutt und Fruttwald (1416 m). Hier sah ich wieder die eigentümlichen Holzstadel und auch vereinzelt die auf Holzstümpfen mit Gneißplatten ruhenden Stelzen-Speicher. Auch hier also wieder ein Hinweis auf das Wallis. Auch die Sprache der Pommater wies uns bald nach der Schweiz. Ein Mädchen gab uns auf unsere Fragen Aufschluß in der heimischen deutschen Mundart, die auffallend an das Schweizer und besonders Walliser „Dütsch" erinnerte. Unsere beiden Silvier von Kehrbach hatten mit uns eben nicht in ihrem Pommater Dialekt, sondern in einem etwas modifizierten Hochdeutsch geredet. Unsere Pommaterin trug, wie alle Mädchen und Frauen des Tales, die starken, üppigen Haarflechten nach Art eines Diadems um die Stirne geschlungen, was mit dem farbenfreudigen Kostüm einen seltsam schönen, südlichen Anblick gewährte. In Fruttwald sprach ich längere Zeit mit ihren Eltern über Sprache, Sitten, Ernährungsweise usf. des Tales. Der Mann war in seiner Jugend, wie die meisten Pommater, weit herumgekommen, um sich ein Kapitälchen zu erarbeiten.

Wir kamen an den Holzhäusern der Ortschaften Gurflen (Grovella), Brennen, Zumsteg (Al Ponte) vorüber, und erreichten mit einbrechender Nacht die Fraktion „Zumwald" oder Valdo. Unser Herbergvater war bis in Kalifornien gewesen. Unser Schlafzimmer wies an den Fenstern reichen Blumenschmuck auf, besonders lang herabhängende Nelkenstöcke, was uns an die deutsche Heimat gemahnte und im ganzen Tale Sitte ist. In unserer Herberge trafen wir auch deutsche Bücher, besonders Gebetbücher, an, und ließen uns so viel als möglich an Sprachproben vorsprechen.

Am anderen Morgen wanderten wir in der frischen Luft — es hatte während der Nacht auf den Bergen geschneit — abwärts zur Ortschaft Andermatten oder Bei der Kilchen (Alla Chiesa) mit der stattlichen (italienischen) Pfarrkirche des Tales. Wir sahen eine Frau zur h. Kommunion gehen, das Haupt mit einem großen, weißen Schleier verhüllt, eine hier (und auch in den französischen Alpen) übliche Sitte, wie uns der (italienische) Pfarrer sagte. Kirche und Schule ist jetzt vollständig

italienisch; nur ein bejahrter Geistlicher in der Pfarrei ist noch der deutschen Sprache mächtig. Die älteren Leute aber verstehen vielfach nur wenig Italienisch, und so ließ man noch vor wenigen Jahren bei einer Volksmission einen deutschen Pfarrer aus Wallis kommen, um deutsche Predigten zu halten.

Bei Staffelwald (1200 m) zweigte sich ein Bergpfad ab, der über die vordere Furka (2322 m) nach Bosco oder Gurin (1506 m) hinaufführt, der einzigen, noch sehr lebenskräftigen deutschen Sprachinsel im Schweizer Kanton Tessin. Auf den Besuch mußte ich diesmal verzichten.

Unterhalb Staffelwald beginnt der steile Abstieg nach Unterwald, it. Foppiano (890 m), und in das Val Antigorio. Hier ist eine förmliche Talsperre; bisher ohne Straße. Die Uebergänge vom Pommat nach dem Wallis sind kaum so schwierig als dieser Abstieg über den sog. Greselberg nach Süden, wodurch das Pommater Tal bisher gegen Italien ziemlich abgeschlossen und mehr nach dem Wallis hingewendet wurde. Bei Foppiano lachte uns der sonnige Süden entgegen. Von dieser kleinen Ortschaft mit italienischen, eng zusammengedrängten alten Steinhäusern führt eine prächtige Kunststraße nach Domo d'Ossola. Rechts hoch oben liegen Salecchio (Saley, 790 m) und weiter zurück, aber nicht sichtbar, Agaro (Ager), zwei kleine, ärmliche Ortschaften, wo noch eine deutsche Mundart gesprochen werden soll; wegen ihrer Abgeschiedenheit werden diese Enklaven nur selten von Fremden besucht, obwohl sie vielleicht dem Ethnographen und Germanisten einige Ausbeute liefern würden.

Ein geplanter Ausflug von Domo d'Ossola nach Macugnaga und Alagna mußte unterbleiben. Ueber den Simplon fuhren wir an den zwei deutschen, schon auf Schweizer Boden, aber noch südlich des Alpenkammes liegenden Dörfern Gondo und Simpeln vorüber nach Brieg. Im unteren Wallis konnten wir die wenig erfreuliche Beobachtung machen, daß das französische Element mit ziemlichem Erfolge talaufwärts vordringt. Die Post führte uns sodann durch das stille, grüne Oberwallis. Diese Reise durch Wallis bot mir wertvolles Material zur Beurteilung der Herkunft der Pommater und Gressoneyer „Goten" und wurde entscheidend für meine Anschauung darüber. Ueber den Grimselpaß ging es dann in die schwäbische Heimat zurück.

An Sprachproben aus dem Pommat seien hier verschiedene Bezeichnungen angeführt, die ich teils selber notierte, teils der trefflichen Schrift von Schröter und Rikli, „Botanische Exkursionen im Bedretto-, Formazza- und Bosco-Tale" entnehme:[1])

[1]) Die Leute im Pommat erzählten uns noch von diesen Exkursionen der genannten Züricher Professoren mit ihren Schülern.

Vater atto, Mutter mueter, Großvater ano, Tochter meidji, Schwiegervater gschwicher, Tante müeme, Bräutigam holdchnab, Braut holdmeidji. geheiratet gemannot. Fenster balka, Läden fellada, Decke wölbi, Veranda vorläuba, Weste liibrock, Kopftuch lüderli, Taschentuch naselüderli, Handschuh handlüderle, Brille oügespiegla, Regenschirm wetterdach, Sonnenschirm sunnawetterdach. Alpenrosen tschupablueme,[1]) Kamille öpfelblüemli, Münze schmöcki, Vergißmeinnicht üsere frouw äugi, Sauerampfer süürele, usf.

An Geschlechtsnamen finden sich noch viele deutsche; viele aber sind bereits verwelscht: Im Boden, Mattli, Schilligo, Zertanna, Anderlini, Antonietti, Ferrera (Schmid) usf.

Bemerkenswert sind die sog. „Alptessle", hölzerne Urkunden (wie im Wallis), und die alten Hausmarken.

Das ganze Formazza-Tal bildet nur eine einzige Gemeinde. Die Pommater erfreuten sich früher einer weitgehenden Unabhängigkeit, eigener Gerichtsbarkeit usw. Wie in manchen Schweizer Kantonen, fand alle Jahre eine Landsgemeinde in Al Ponte (Zum Steg) statt, wo Ammann, Räte und Waibel gewählt wurden.[2]) Die alte Talverfassung von 1486 bestand unter der Schweizer Herrschaft (Pommat war 1410—1515 ein Untertanenland der Schweizer Eidgenossenschaft),[3]) unter der Mailänder Herrschaft und unter Piemont bezw. Savoyen, an welches das Tal 1748 gekommen war, teilweise bis 1837, in welchem Jahre die letzten Privilegien fielen. Die Analogie mit den 7 und 13 Gemeinden, sowie mit den Schweizer Kantonen bezw. den altdeutschen Markgenossenschaften liegt nahe. Noch jetzt ist die Erwerbung von Grund und Boden im Tale durch Auswärtige sehr erschwert.

Das Pommat wird urkundlich 1210 erwähnt,[4]) wo Guido von Rhodez durch Kaiser Otto IV. mit Pommat und einigen Orten des Ossola-Tales belehnt wurde. Um 1250 ging dieses Lehen an die Herren von Castelletto über, die auch in Val Antigorio und Val di Pedro begütert und bis 1266 „Meier" von Visp waren.

Die Pommater ernähren sich, von der Auswanderung abgesehen, durch Viehzucht und Milchwirtschaft. Der Viehhandel gravitiert stark nach dem Tessin. Die Pommater Viehzüchter sind eigentlich Nomaden;

---

[1]) Welcher Name nach Schröter a. a. O. S. 38 aus dem Tessin und Italien, nicht aus dem Wallis stammt.

[2]) Neumann, Die deutschen Gemeinden in Piemont, Seite 15. Schröter-Rikli, a. a. O. S. 41.

[3]) Meyer von Knonau, Eine verlorene Schweizerische Eroberung, im Jahrbuch des Schweizer Alpenklubs, 10, 1874/75.

[4]) Bähler im Jahrbuch des Schweizer Alpenklubs, 34, 1898/99.

sie folgen mit ihren Herden der Weide und dem Heu. Teilweise vollzieht sich ja, wie Schröter-Rikli[1]) richtig bemerken, bei all unseren Bergbewohnern das wirtschaftliche Leben in Wanderform. Der Pommater bleibt im Winterdorf von Weihnachten bis August; im Sommerdorf (oben im Gries-Tal) von August bis September zur Heuernte; von Anfang September bis Mitte Oktober arbeitet man wieder unten (Grummeternte) und von Mitte Oktober bis Weihnachten wird oben im Sommerdorf das Heu verfüttert. Dazu kommt dann noch von Juni bis Oktober das Beziehen der Alpen.

Als Sprachproben seien erwähnt: Von Gressoney verschiedene Lieder von dem Gressoneyer Dichter Ludwig Zumstein (1805—1871)[2]); ferner die Parabel vom verlorenen Sohn in der Mundart von Gressoney, Alagna, Issime, Macugnaga, Rima und Rimella.[3])

Nach der italienischen Volkszählung von 1885[4]) betrug die deutschsprechende Bevölkerung in Ober-Italien südlich des Wallis 5927 Seelen: Das Tal von Gressoney zählte 2453; Alagna mit Rima und Rimella 1929, Macugnaga 765, Pommat samt Saley und Ager 780. Dazu kommt noch Bosco (im Tessin) mit 358 Einwohnern. Das ergibt zusammen über 6000 Deutsche südlich und östlich des Wallis.

Am günstigsten sind die Bedingungen für das Fortleben der deutschen Sprache in Gressoney, Pommat und in Bosco; dagegen macht sich in Alagna und Macugnaga der italienische Einfluß mehr und mehr geltend. Beträchtlich zurückgegangen ist die deutsche Sprache in Rima und Rimella. Saley und Ager müssen als für die deutsche Sprache fast verloren betrachtet werden, wenn auch dort heute noch ein schwer verständlicher deutscher Dialekt gesprochen wird.

Bosco[5]) (deutsch Gurin oder Gorin), mitten im Lärchengebiete gelegen, von der ausgedehnten „Großalp" umgeben, ist das höchstgelegene Kirchdorf des Kantons Tessin (1506 m). Die Bewohner sagen, sie stammten von Unterwald oder Andermatten im Pommat. Auf Pommat bezw. Wallis weisen auch die stattlichen Walliser Ziegen, die Walliser Kornspeicher mit Pfählen und Gneißplatten und der Dialekt hin. Die Schule ist italienisch; der deutsche Sprachverein unterhält aber eine Privatschule mit einem eigenen Lehrer. Die Kinder gehen morgens in

---

[1]) A. a. O. S. 37.

[2]) Sella e Vallino, Monte Rosa e Gressoney, Biella 1890.

[3]) The Italian Valleys of the Pennine Alps, London.

[4]) Nach Baragiola, Il canto popolare a Bosco o Gurin, (Cividale 1891) und Bähler, Das Pommat und die deutsche Sprachgemeinde Bosco im Tessin (Jahrbuch des Schweizer Alpenklubes, 34, 1898/99).

[5]) Schröter und Rikli, a. a. O. S. 56 f.

die italienische, nachmittags in die deutsche Schule. Der gegenwärtige (1904) Pfarrer, der aus dem Großherzogtume Baden stammt, predigt deutsch.

Auch in Bosco finden sich noch die Holzurkunden der Tesslen, und zwar Schaf- und Ziegentesslen (Holzbrettchen oder Stäbe, mit eingeschnittenen Zeichen), ferner die alten Hauszeichen.

Schröter-Rikli (a. a. O. S. 61) geben folgende Geschlechtsnamen, denen zur Unterscheidung von gleichnamigen Geschlechtern ein Uebername beigefügt wird: Della Pietra (Abstammung Figsch), Janner, Tomamichel (Abstammung Schremersch und Jakusch), Sartori (Abstammung Chlepisch und Burka), Rossi, Brom, Elzi; weitere Uebernamen sind Jancia, Keisarsch, Barsch, Jagsch, Matüsch.[1])

Als Sprachprobe des Guriner Dialektes folgen hier (nach Schröter-Rikli[2]) einige Ausdrücke: Taschenuhr hoseziit, Wanduhr stubeziit, Kopftuch panett, Taschentuch schnützpanett, Hose bruech, Zopf gwatso uff.

Bei Baragiola[3]) steht eine Erzählung aus Boccaccios Decamerone, von Josef Sartori in die Guriner Sprache übersetzt.

Daraus ist der in der Hauptsache alemannische bezw. Walliser Charakter der Guriner Mundart ersichtlich. Zur Beurteilung der Mundart der sogenannten Silvier ist diese Enklave Gurin eine der wichtigsten, weil bei der abgeschlossenen Lage deren Sprache am wenigsten von außen beeinflußt ist.[4])

Macugnaga,[5]) in Touristenkreisen wohlbekannt, liegt am Ostfuße der Monte Rosagruppe in einem großartigen Gebirgszirkus, gegen 1300 m hoch, und besteht aus zahlreichen Ortschaften. Gegen das untere herrliche Anzascatal ist es durch den Querriegel des Morghen oder Märje abgesperrt, dessen Uebersteigung von Ceppo Morelli herauf eine erhebliche Kraftaufwendung erfordert. Talaufwärts besteht ein mühsamer Uebergang ins Sesiatal (Alagna) über den Turlopaß (das Türle, 2736 m), und ins Saastal und Rhonegebiet über den Monte Moro (2862 m).

Macugnaga wird schon 909 erwähnt; zwischen 1260 und 1290 erfolgte hier eine deutsche Einwanderung aus dem Saastale (wo um jene Zeit die Familie Biandrate ebenso wie auf der Südseite des Gebirges begütert war). Auch finden sich zu Macugnaga vielfach die

[1]) Lehrer Sartori in Bosco ist der Ansicht, diese seltsamen Uebernamen gehören ausgestorbenen Geschlechtern an. (Jagsch von Jaggi, Burka von Burkard.) Man wird an rhätische oder auch arabische (sarazenische) Namen erinnert. Vgl. Dübi, Sarazenen und Ungarn in den Alpen, Jahrbuch d. Schweizer Alpenklubes, 14, 462 f.; dann „Etymologische Sarazenen-Spuren im Wallis." (Monte Moro, Mischabel), a. a. O., 14, 485; ferner „Die Sarazenen in den Alpen", a. a. O., 15, 583.

[2]) A. a. O. S. 59. — [3]) Il canto popolare a Bosco etc.

[4]) Worauf mich besonders Herr Kurat Bacher von Unterfennberg aufmerksam machte.

[5]) Nach Neumann, Die deutschen Gemeinden in Piemont, S. 19 f.

gleichen Namen wie im deutschen Wallis, so Visp und Meigern, dann Familiennamen wie Lochmatter, Triftje usw. Es herrscht noch jetzt lebhafter Verkehr mit dem Wallis, woran auch die Mundart erinnert. Die älteren Holzhäuser tragen deutsch-schweizerisches Gepräge. Berg-, Flur- und Ortsnamen sind deutsch. Von letzteren seien angeführt: Zur oberen Tanne, Zur unteren Tanne, Bi der alten Chilche, In der Ebi, Uf der Rise, In der Stapfe usw.

Jetzt ist Kirche und Schule ganz italienisch; Neumann fand aber 1891 die alte deutsche Haussprache noch ziemlich lebendig. Nützlichkeitserwägungen, der Touristen- und Fremdenverkehr, die nahen Goldbergwerke (in denen bis in die neueste Zeit deutsche Bergleute arbeiteten) werden die deutsche Mundart kaum gänzlich untergehen lassen.

Alagna, 1191 m, im obersten Sesiatal gelegen, zeigt in Bezug auf Menschenschlag, Häuserbau und Dialekt große Uebereinstimmung mit Macugnaga, von wo aus auch dessen Besiedelung erfolgt sein soll; doch ist diese Ueberlieferung urkundlich nicht belegt. Die männlichen Einwohner wanderten früher viel als Maurer, Steinhauer, Gipser, Stukkateure nach Deutschland aus, wodurch die deutsche Sprache zu Hause erhalten und gestärkt wurde; man findet dort jetzt noch zahlreiche deutsche Gebetbücher in den Familien. Neumann (S. 21) berichtet auch, daß man den Druck eines Wörterbuches sowie einer Grammatik der Alagner Mundart plane. Albert Schott[1]) traf 1839 hier das Deutschtum fast noch ganz rein erhalten. Seitdem hat sich aber die Auswanderung nach Frankreich gewendet, und die neuerbaute Straße von Varallo herauf führt zahlreiche italienische Sommerfrischler in die Gegend; als Folge hiervon begann das Französische und Italienische die Oberhand zu gewinnen. Dazu ist Kirche, Schule und Amt welsch. Unter solchen Umständen ist die Besorgnis nicht unbegründet, das Deutschtum möchte immer mehr zurückgehen und schließlich auch die deutschen Flurnamen, wie Grafenboda, Blatta, Flue, Staffel, Zer Brugga, Vold (Wald), Weng u. a., sowie die deutschen Geschlechtsnamen, wie Balmer, Bodner, Grober, Malber, Schmid, Steiner, Ismann, Heinz, Netscher usw. verschwinden.

Rimella, deutsch Rémeljo, das von Ponte Grande im Anzascatal über das Barancajoch erreicht wird, war vor 70—80 Jahren noch rein deutsch, ist aber jetzt stark verwelscht, namentlich seitdem die Wege nach der italienischen Ebene verbessert wurden. Rimellesen sind fast an allen Orten Italiens als Köche zu finden. Das nicht weit entfernte Rima ist ebenfalls stark der Verwelschung anheimgefallen.

[1]) Die Deutschen am Monterosa. Zürich 1840. Die deutschen Kolonien in Piemont. Stuttgart 1842.

Das Deutschtum war früher in Oberitalien südlich und östlich des Kantons Wallis viel stärker vertreten und erstreckte sich weit in die italienische Ebene hinab. Unterhalb Domo d'Ossola in der Nähe des Lago Maggiore liegt Ornavasso (Vorn am Wasser, deutsch Urnafach oder Urnäschen), wo die Namengebung (auch in der verderbten Form) noch vielfach das Deutsche durchscheinen läßt, z. B. il bach, il dorf, la grobo usw. [1]) Der nahegelegene, 2086 m hohe Berg heißt jetzt noch auf italienischen Karten „Eyehorn", und an dessen Abhängen tragen die Weiler teilweise noch deutsche Namen, wie Hobele, Wiesengort, Mittelboden, Voranboden, Holzschwendi. [2]) Ueberlieferung und Urkunden besagen, daß in Ornavasso im 13. Jahrhundert eine Kolonisation von Naters (bei Brieg im Wallis) aus stattfand. Lange bestand noch eine Verbindung mit der Mutterkirche von Naters, und noch jetzt führt eine Straße in Ornavasso den Namen Via di Naters. [3]) Bis 1771 wurde hier auch allgemein deutsch gesprochen, was vereinzelt auch jetzt noch der Fall ist. Im ganzen Tale von Domo d'Ossola, früher Eschental genannt, muß im Mittelalter das deutsche Wesen stark vertreten gewesen sein. Migiandone z. B. wurde noch 1550 von einem Mailänder Diplomaten ausdrücklich als deutsch bezeichnet.

Westlich vom Monte Rosa erinnert noch jetzt im Val de Challant der Name „Canton des Allemands" sowie deutsche Elemente in dem Dialekte des Dorfes Ayas an einstiges Deutschtum. Von hier und dem nahen Val Tournanche führte ja ein nicht allzu schwieriger Uebergang über den St. Theodul-Paß (St. Theodul ist Lieblingsheiliger der Walliser) und den Pas du Valais nach dem Wallis.

Stark mit Deutschtum versetzt war einstens auch Valle di Maggia im Tessin, welches bei Locarno am Lago Maggiore mündet, deutsch Mayental (Vallis Madiae). Darauf deuten insbesondere auch deutsche Lautgesetze in der romanischen Mundart dieses Tales, die sonst in keiner neulateinischen Sprache so klar hervortretend gefunden werden. [4]) Der letzte Ueberrest dieses Tessiner Deutschtumes ist die Sprachinsel Bosco im Tessin.

Woher stammen nun die Deutschen in Piemont (und im Tessin)? Hierüber wurden die verschiedensten Meinungen geäußert, ganz ähnlich wie über den Ursprung der sog. „Cimbern". Die meisten Schriftsteller, besonders in der Schweiz, vertreten die Ansicht, daß die Täler südlich des Wallis in Italien durch deutsche Kolonisten aus dem Wallis be-

[1]) Studer, Walliser und Walser. Zürich 1886.
[2]) Nabert, Die Bedrängnis des Deutschtumes, S. 24 f.
[3]) Neumann, a. a. O. S. 18.
[4]) Nabert, Das deutsche Sprachgebiet, S. 40.

siedelt wurden und zwar im 11.—13. Jahrhundert, als von Ober-Wallis aus Kolonisten nicht bloß in naheliegende, sondern auch in entferntere Gegenden ausgeschickt wurden, so die „freien Walser" nach Vorarlberg, dem Rheintale usw.[1])

Sprache, Sitte und Charakter der „Silvier", die Bauart ihrer Häuser, Ställe und Speicher, die Art des Feldbaues und der Alpenbewirtschaftung, sowie urkundliche Nachrichten weisen tatsächlich deutlich nach dem Schweizer Wallis.

Schon Galanti hat aber die Ansicht ausgesprochen, daß die Deutschen in Piemont nicht ausschließlich durch Einwanderung aus dem Ober-Wallis zu erklären seien und dies gegen Saussure, Welden, Hirzel, Schott, Burckhardt, Gingins-la-Sarraz, Breßlau auch hinreichend bewiesen.[2]) Desgleichen können nach ihm die deutschen Gemeinden in Piemont nicht ausschließlich als durch das mittelalterliche Lehenwesen entstanden betrachtet werden (gegen Breßlau a. a. O. p. 104 sq.).

Die deutsche Ansiedelung in Piemont geht vielmehr nach Galanti auf einen germanischen, besonders gotischen und langobardischen Grundstock aus der Zeit der Völkerwanderung zurück, wie er dies auch für „Cimbrien" und Friaul annimmt.

Im Anschlusse an Galanti hat neuestens Schiber[3]) auf dem Wege der „Ausschließung" den Ursprung der sog. silvischen Deutschen am Monte Rosa zu ermitteln versucht. Auch bei den „Silviern" habe man es, führt er aus, mit einer unterdrückten, aus besseren Wohnsitzen verdrängten Bevölkerung zu tun, wie bei den „Cimbern". Ein solches Volk könne man nur in den Ost-Goten nach deren Niederlage durch die Byzantiner sehen. An Siedelungen aus späterer Zeit sei keinesfalls für alle diese deutschen Enklaven zu denken. Daß es alte Ansiedelungen seien, beweise u. a. der Mangel klarer Ueberlieferungen, das Hinabreichen gegen die Ebene im frühen Mittelalter (Ländereien in der Ebene wären in späterer Zeit nicht ohne Widerstand der Eingeborenen an Fremdlinge abgetreten worden) und teilweise auch die so altertümliche Sprache und die Ortsnamen.

Auch hier begegnet diese „Gotentheorie" Schibers der gleichen Schwierigkeit, die wir bei den „Cimbern" fanden.

Wie ist aber die so auffallende Uebereinstimmung in Sprache und Sitte zu erklären, die zwischen „Silviern" und Wallisern unleugbar besteht?

---

[1]) Bähler, Jahrbuch d. Schweizer Alpenklubes, 34, 1898/99. Neumann, Die deutschen Gemeinden in Piemont, S. 24.

[2]) I Tedeschi etc., p. 134 sq.

[3]) Das Deutschtum im Süden der Alpen, Zeitschrift d. D. u. Oester. Alpenvereins, 1903, S. 56 f.

Hier schließt sich Schiber der Ansicht des Berner Professors Hidber an, wonach die Walliser, die Bewohner des Tessin- und Livinertales, des Urseren- und Haslitales mit den „Silviern" (bes. denen im Pommat) eines und desselben Stammes seien. Nach Hidber sind alle diese Talbewohner von Süden her gekommen; er hält sie für Langobarden. Schiber führt aus, Sprache und Volkstum der Walliser lasse sich nicht als rein alemannisch bezeichnen, wie dies schon Schott aufgestellt habe. Lange Zeit seien ja die Walliser für Burgunder (nicht für Alemannen) gehalten worden, was jetzt freilich allgemein aufgegeben sei. Alemannen, schreibt Schiber (S. 61 f.), werden nach dem Wallis im Laufe des Mittelalters in erheblicher Zahl eingedrungen sein, wie in die Urkantone; namentlich werde der Adel solcher Abkunft gewesen sein. Aber diese Alemannen trafen bereits eine germanische Bevölkerung anderen Stammes an; daher die Besonderheiten der Sprache, des Temperamentes, der Tradition, die überall auf nicht-alemannische Herkunft deuten, eben, wie Schiber glaubt, auf die Goten. Die Goten, welche nach der Schlacht am Vesuv frei abziehen durften, durften jedenfalls nicht über Verona und die Etsch abziehen, denn dort stand noch der Feind (der Byzantiner), nämlich der Franke, und hielt mit Goten (die in Venetien seßhaft waren oder sich dorthin zurückgezogen hatten) und Alemannen die Etschfestungen; sie durften wohl nur über Ticinum, d. h. über das Gebiet der „Silvier" abziehen. Sie gedachten wahrscheinlich zu den Burgundern zu gehen. Auf dem Wege dahin werden nun viele in den Alpen hängen geblieben sein, eben der Grundstock der „Silvier" (und der Walliser).

Diese Ansicht Schibers ist wieder mit großem Geschicke vertreten. An Widerspruch seitens der Mundarten-Forschung und der Geschichtschreibung wird es aber sicherlich nicht fehlen. Insbesondere vertreten die gegenwärtigen Schweizer Historiker wie Oechsli (Schweizergeschichte, Zürich 1894, S. 92 f.), Dändliker (Geschichte der Schweiz, Zürich 1893, 2. Bd., S. 25), Sutz (Schweizergeschichte, Chaux-de-Fonds 1899, S. 193) ganz entschieden den alemannischen Ursprung des Walliser Deutschtumes.[1]) Die Alemannen, die sich zu Anfang des 5. Jahrhunderts in der nördlichen und östlichen Schweiz niedergelassen hatten, besiedelten, so ist die herrschende Anschauung, ungefähr im 12. Jahrhundert auch die Alpentäler von Uri und des Berner Oberlandes. Von diesen beiden Tälern aus habe dann die Ansiedelung im Wallis stattgefunden. Von diesen Wallisern stammten die Walser im Kanton Graubünden und im Vorarlberg, sowie die deutschen Sprachinseln im Tessin (Bosco) her.

---

[1]) Worauf mich besonders Herr Prof. Diebolder in Zug aufmerksam machte.

Aehnlich wie bei Erörterung der Herkunft der Deutschen in „Cimbrien“ und Friaul, halten wir auch bezüglich der Deutschen im Süden des Wallis es für feststehend, daß dort ältere, weit ausgedehnte germanische Bevölkerungskerne vorhanden waren, deren Stammeszugehörigkeit mit Sicherheit aber kaum festzustellen ist, und die durch spätere mittelalterliche Nachschübe aus dem deutschen Wallis verstärkt und erhalten wurden, in den besprochenen deutschen Sprachinseln in Piemont und Tessin noch jetzt fortleben und wenn nicht alles trügt, noch lange fortleben werden.

Dies sind die hauptsächlichsten Reste deutschen Volkstumes südlich der Alpen, in Südtirol, bei Verona und Vicenza, in Friaul und in Piemont. Neumann[1]) berechnete 1885 3500 Deutsche am Südfuße des Monte-Rosa, 1500 im Formazzatal und in dem Tessiner Gurin, 7000 in Welschtirol und etwa 4000, was aber sehr niedrig gegriffen ist, in Venetien. Dies ergibt eine Gesamtzahl von etwa 16000 zerstreuten deutschen Stammesgenossen im italienischen Sprachgebiete. Nabert aber[2]) schreibt 1894, daß das Deutschtum in Südtirol und dem östlichen Oberitalien allein (ohne Piemont) sich einstens über etwa 200 Quadratmeilen erstreckte und durch mehr als 1/4 Million Menschen vertreten war, jetzt aber auf 20 Quadratmeilen und 20—25000 Menschen zusammengeschmolzen sei.

Dies ist eine ernste Mahnung an alle Deutschen, die ihr Volkstum lieben, zäh an der eigenen Nationalität festzuhalten und die deutschen Stammesgenossen, die in fremdem Lande schwerer Bedrohung ihres Volkstumes ausgesetzt sind, nicht zu vergessen, insbesondere auch nicht die deutschen Brüder südlich der Alpen. Wer seinem Volke dient, dient auch der Menschheit.

---

[1]) Die deutsche Sprachgrenze in den Alpen.

[2]) Die Bedrängnis des Deutschtums in Oesterreich-Ungarn 1894.

Literaturverzeichnis.

Simler, Vallesiae descriptio, Tiguri 1574.

Chriſtlike vnt forze Dottrina...., Padua 1602. (Katechismus in cimbriſcher Mundart, äußerſt ſelten geworden.)

Fr. Scotto, Itinerarium Italiae, Vicenza 1610.

M. A. Mariani, Trento con il sacro Concilio, Trento 1673.

Capitoli per il buon governo delli XIII Comuni della montagna etc. Verona 1728.

F. Sc. Maffei, Verona illustrata, Verona 1732.

Mariano Silvio Veronese (= Marco Pezzo), Memorie illustrate intorno alla cognizione dei Cimbri Veronesi ed altri, Verona 1757.

Marco Pezzo, Dei Cimbri Veronesi e Vicentini libri due 3. ed. Verona 1763. 2. ed. 1759. (Zum Teile überſetzt von Klinge in Büſching's Magazin. Hamburg 1771.)

——, Novissimi illustrati Monumenti de' Cimbri ne' monti Veronesi, Vicentini e di Trento, Verona 1785.

B. Bonelli, Notizie storico-critiche della chiesa di Trento, 1760—62.

——. Monum. Eccles. Trident. 1765.

Cl. B. Cavalcabò, Idea della storia della valle Lagarina, Rovereto 1776.

F. K. Fulda, Von den veroneſiſchen und vicentiniſchen Deutſchen, in Raſt's Deutſcher Sprachforſcher. 1778.

Probeſtücke der deutſchen Sprache, welche die ſogenannten Cimbern um Verona ſprechen, Deutſches Muſeum von Boie. Leipzig 1778.

Verci, Storia degli Ecelini, Bassano 1779.

——, Storia della Marca trivigiana.

A. F. Büſching's Erdbeſchreibung, 4. Teil, Hamburg 1789.

Montebello, Notizie istoriche, topographiche e religiose della Valsugana e Primiero, Roveredo 1793.

Saussure, Voyage dans les Alpes, Neuchâtel 1779—96.

Notiz über die Deutſchen der 7 Gemeinden, Halberſtadter gemeinnützige Blätter, 1794.

G. Costa Pruck, Disquisitio de cimbrica origine populorum Vicentinas, Veronenses, Tridentinas ac Saurias Alpes incolentium. (Saggi scientifici e letterari della Accademia di Padova 1794.)

Privilegj originarj ducali delli Sette Communi (1803).

N. Sottile, Quadro della Val Sesia, Novara 1801 (Milano 1804).

A. v. Kotzebue, Erinnerungen von einer Reiſe aus Liefland nach Rom und Neapel, 3. Teil, Berlin 1805.

J. A. Maffei, Periodi storici e topografici della valle di Non e Sole, Rovereto 1805.

C. Graf von Sternberg, Reiſe durch Tirol in die öſterr. Provinzen Italiens, Regensburg-Wien, 1806—11.

J. v. Hormayr, Geſchichte der gefürſteten Grafſchaft Tirol, Tübingen 1806—08.

Dar Kloane Catechismo vor daz Beloseland vortraghet in 'z Gaprecht von siben Perghen, Padua 1813 u. 1842.

Gaëtano Maccà, Storia dei sette Comuni e delle ville annesse, Caldogno 1816.

Agostino dal Pozzo, Memorie istoriche dei 7 Comuni Vicentini, Vicenza 1820. (Nach dem Tode des Verfaſſers herausgegeben.)

J. G. Radloff, Muſterſaal aller teutſchen Mundarten, Bonn 1821.

L. Welden, Der Monte Roſa, Wien 1824.

B. v. Giovanelli, Dell' origine dei 7 e 13 Comuni e d'altre popolazioni Alemanne abitanti fra l'Adige e il Brenta, Trento 1826.
Hirzel-Escher, Wanderungen in weniger besuchte Alpengegenden der Schweiz, Zürich 1829.
Procopius, de bello Gothico, ed. ex rec. Dindorfii, Bonnae 1833.
Fr. Moroni. Cenni topografici di Caldonazzo, paese del Tirolo, Padova 1836.
(Schottky,) Das Tal von Rimella und seine deutschen Bewohner, „Ausland", 1836.
Beda Weber, Das Land Tirol, Innsbruck 1837—38.
——, Tirol und die Reformation, Innsbruck 1841.
——, Das Thal Passeier und seine Bewohner, Innsbruck 1842.
——, Meran und seine Umgebung, Innsbruck 1845.
J. A. Schmeller, Ueber die sogenannten Cimbern der 7 und 13 Comunen auf den venedischen Alpen und ihre Sprache, Abhdlg. der Münchener Akademie, philos.-philol. Kl., 1838.
——, Topographie der 7 und 13 Comuni, Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen, Bd. 3. 1849.
——, Cimbrisches Wörterbuch, mit einer Einleitung hrsg. von Bergmann, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-hist. Kl. Bd. 15, 1855.
F. Filos, Sull' origine Cimbrica delle popolazioni tedesche sulle alpi Trentine, Veronesi e Vicentine, Rovereto 1839.
Galeani Napione, Osservazioni intorno alla discesa e alla irruzione dei Cimbri in Italia, in Memorie d. r. Accad. di Torino, 1839.
Schafarik, Slavische Altertümer.
A. Schott, Die Deutschen am Monte Rosa, Zürich 1840, Prgr.
——, Die deutschen Kolonien in Piemont, Stuttgart 1842.
Frapporti, Storia e condizione del Trentino sotto la dominazione dei Goti, dei Franco-Bajoari e dei Longobardi, Trento 1840.
Hardmeyer, Das tessinische Tal Maggia und seine Verzweigungen, Progr. der Züricher Kantonsschule, 1841.
Storia di Val d'Ossola dell' avvocato Francesco Scaciga della Silva, Vigevano 1842.
Gaupp, Die germanischen Ansiedelungen und Landteilungen in den Provinzen des römischen Westreiches, Breslau 1844.
J. v. Bergmann, Untersuchungen über die freien Walliser oder Walser in Graubünden und Vorarlberg, Wien 1844.
——, Historische Untersuchungen über die heutigen sogenannten Cimbern in den 7 Comunen, ferner über die deutschen Gemeinden Sappada und Sauris nebst den slavischen Resianern in Friaul, Wiener Jahrbücher der Literatur, 1848, Bd. 120/121.
Burckhardt (u. Gingins-la-Sarraz), Untersuchung über die erste Bevölkerung des Alpengebietes, im Archiv für Schweizerische Geschichte, 1845/46.
Gingins-la-Sarraz, Documents pour servir à l'histoire des Contes de Biaudrate, Memorie dell' Accademia di Torino, Serie II, t. 10.
J. G. Kohl, Bericht über eine Reise zu den cimbrischen und suevischen Bergbewohnern an der Grenze des lombardisch-venezianischen Königreiches, Monatsblätter zur Ergänzung der Allgemeinen Zeitung, 1847.
R. Kink, Codex Wangianus, Wien 1852.
Perini, Statistica del Trentino, Trento 1852.
J. Thaler, Geschichte Tirols, Innsbruck 1854.
J. G. Sulzer, Ueber den Ursprung und die Natur der romanischen Dialekte in Tirol, Trient 1855.
T. Gar, Episodio del medio evo trentino, 1856.
——, Pref. agli Statuti di Trento, 1858.
M. Bonato, Storia dei Sette Comuni, Padua 1857—63.
Dom. Roverini, Dei principali usi e costumi dei Sette Comuni, Padova 1857.
G. Widter, Verzeichnis von deutschen Seelsorgern in der Provinz Vicenza, deutscher Namen von alten in der Provinz Vicenza ansässigen Familien usw., o. O. u. J., Bibliothek des Ferdinandeums in Innsbruck.
Orsato, Storia di Padova.
A. Gloria, Cod. dipl. Padov.
Odorici, Storie Bresciane.

C. Frhr. v. Czoernig, Deutsche Sprachinseln im Süden der deutsch-welschen Sprachgrenze, Ethnograph. d. österr. Monarchie, Wien 1857.
——, Ueber Friaul, seine Geschichte, Sprache und Altertümer, Wien 1853.
——, Das Land Görz und Gradisca, Wien 1873.
——, Die deutsche Sprachinsel Sauris in Friaul, Zeitschrift des deutsch-österreich. Alpenvereins, 1880.
——, Die deutschen Sprachinseln im Süden des geschlossenen deutschen Sprachgebietes in ihrem gegenwärtigen Zustande, Klagenfurt 1889.
K. J. Schroeer, Einfluß der mitteldeutschen Mundart in der Sprache der 7 Gemeinden, Wiener Akademie, phil.-hist. Kl. Bd. 25, 1857.
——, Beiträge zu einem Wörterbuche der deutschen Mundarten des ungrischen Berglandes, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Wien 1857.
——, Versuch einer Darstellung der deutschen Mundarten des ungrischen Berglandes, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-hist. Kl. 44, 1863.
——, Ein Ausflug nach Gottschee, Sitzungsbericht der Wiener Akademie. 60. Bd.
A. Emmert, Die verschiedenen Volkssprachen im Gebiete der Kirche von Trient, Tirolische Monatsblätter, Innsbruck 1858, 1. Jahrg.
Cole, Mrs. H. W., A Lady's Tour round Monte Rosa, with visits to the Italian valleys of Anzasca, Mastalone, Rimasco, Sesia, Lys, Challant, Aosta and Cogne. London 1859.
King, The Italian valleys of the Pennine Alps, London.
Furrer, Geschichte des Wallis.
F. de' Tecini, Dissertazione intorno alle popolazioni alpine tedesche del Tirolo meridionale e dello stato Veneto, Trento 1860. (Verfaßt 1821.)
T. Bottéa, Cronaca di Folgaria, Trento 1860.
——, Memorie di Pergine e del Perginese, Trento 1860. Vergl. dazu J. Benvenuti, La Cronaca di Folgaria e le memorie di Pergine e del Perginese del s. Decano D. T. Bottéa con riguardo speciale all' origine dei Mócheni, Trento 1881. (Estratto dalla Gazzetta Ufficiale di Trento.)
Ascoli, Studi critici, Gorizia 1861.
Tomaschek, Die ältesten Statuten der Stadt und des Bistums Trient, im Archiv für Kunde österreich. Geschichtsquellen, 26, S. 67 ff., Wien 1861.
Binding, Geschichte des burgundischen Reiches, Leipzig 1861.
R. Lotti, Storia della Valle Lagarina, Trento 1862.
Giovanni da Schio, Dei Cimbri primi e secondi, Venezia 1863.
Förstemann, Die deutschen Ortsnamen, Nordhausen 1863.
F. Dahn, Reisebriefe aus Tirol und Italien (in Prutz Deutsches Museum), 1863.
F. v. Attlmayr, Die deutschen Kolonien im Gebirge zwischen Trient, Bassano u. Verona, Zeitschrift d. Ferdinandeums in Innsbruck, 1865/67.
Cantù, u. aa., Grande illustrazione del Lombardo Veneto (vol. 4. Vicenza u. Verona).
Sperges, Tirolische Bergwerksgeschichte, Wien 1865.
Prospero, Antonini, Il Friuli orientale, Milano 1865.
——, Del Friuli, Venezia 1873.
Histoire des églises paroissiales de Gressoney S. Jean et Gressoney La Trinité par l' Abbé Duc Pierre Etienne, Aoste 1866.
L. Steub, Herbsttage in Tirol, München 1867. (2. Aufl. 1889.)
——, Die deutschen Ansiedelungen in Welschtirol. Ethnograph. Betrachtungen, München 1867.
——, Zur Ethnologie der deutschen Alpen, Salzburg 1887.
——, Drei Sommer in Tirol. 3. Aufl. München 1895.
Fr. Bluhme, Die gens Langobarda und ihre Herkunft, Bonn 1868.
——, Ihre Sprache, Bonn 1874.
J. v. Zingerle, Lusernisches Wörterbuch, Innsbruck 1869.
——, Schildereien aus Tirol, Innsbruck 1877/88.
V. Bühler, Davos in seinem Walser Dialekt, Heidelberg 1870.
J. Zahn, Codex Diplom. Austriaco-Frisingensis, Wien 1870/71.
Aubert, La valle d'Aoste, Paris 1870.
Pallmann, Die Cimbern und Teutonen, Berlin 1870.
L. Ganter, Vom Bodensee zum Lago Maggiore. Wanderungen durch die Südtäler des Monte Rosa. Amthor's Alpenfreund, Bd. 1. Gera 1870.

G. Flechia, Di alcune forme di nomi locali dell' Italia superiore, Torino 1871.
V. Joppi, Notizie della terra di Venzone in Friuli, Udine 1871.
G. Rosa, I 13 Comuni Veronesi e i 7 Comuni Vicentini, Milano 1871.
——, La Valcamonica, Breno 1881.
Mundart der deutschen Gemeinden auf den venedischen Alpen und in Südtirol, in „Deutscher Sprachwart" 7, 1872/73.
G. Meyer von Knonau, Eine verlorene Schweizerische Eroberung, Jahrbuch des Schweizer Alpenklub, 10. Jahrgang, 1874/75.
De Vit, Sui Cimbri e sulla via tenuta da essi per calare in Italia, Firenze 1874. (Estr. d. Rivista universale.)
H. J. Bidermann, Die Italiener im Tirolischen Provinzialverbande, Innsbruck 1874.
——, Die Romanen und ihre Verbreitung in Oesterreich, Graz 1877.
——, Die Nationalitäten in Tirol und die wechselnden Schicksale ihrer Verbreitung, Stuttgart 1886.
R. Stuber, Exkursionen im Gebiet der Monte Rosa-Gruppe, Jahrbuch des Schweizer Alpenklub, X, 1874/75.
O. Delitsch, Ein Besuch bei den deutschen Gemeinden des Fersinatales, in der Zeitschr. „Aus allen Weltteilen", 1875.
Papanti, I parlari italiani in Certaldo alla festa del V. centenario di Messer G. Boccaccio, Livorno 1875.
Grion, La disfatta dei Cimbri, Torino 1875. (Estr. d. Rivista di filologia.)
D. Carutti, Della calata dei Cimbri in Italia. (Archiv. storico ital. 1875.)
L. Chimelli, Recoaro e le sue fonti secondo le tradizioni e la storia, Bassano 1875.
Hidber, Kampf der Walliser gegen ihre Bischöfe, 1875.
Hunziker u. Öchsli, Zur Urgeschichte des Wallis.
G. Bologna, Collezione di documenti comprovanti l'origine cimbrica del popolo di Recoaro, Valli e Posina, Schio 1876.
Mupperg, Deutsche Enklaven in Italien, Petermanns Mitteilungen 1876.
R. Wiese, Die älteste Geschichte der Longobarden, Jena 1877.
Vetter, Ueber die Sage von der Herkunft der Schwyzer und Oberhasler aus Schweden und Friesland. Bern 1877.
Chr. Schneller, Deutsche und Romanen in Südtirol und Venetien, Petermanns Geographische Mitteilungen, Gotha 1877, Bd. 23. Vergl. dazu C. Cipolla im Archivio Veneto, vol. 14 P. 2. p. 382—86, 1877.
Dasselbe im Auszuge bearbeitet von P. C. Stampfer, Meran 1878.
——, Die romanischen Volksmundarten in Südtirol, Gera 1870.
——, Skizzen und Kulturbilder aus Tirol, Innsbruck 1877.
——, Tirolische Namensforschungen, Innsbruck 1890.
——, Südtirolische Landschaften, Innsbruck 1899, 1900.
Pauli Diaconi, Historia Langobardorum, in usum scholarum ex monumentis Germaniae historicis recusa, Hannover 1878.
P. Kind, Wanderungen am Südabhang des Monte Rosa, Neue Alpenpost, Bd. 7. Zürich 1878.
R. Fabris, Il confine orientale d'Italia, Roma 1878.
Farinetti, Ultimi studi sulle origini delle popolazioni tedesche al sud del Monte Rosa, Boll. d. Club Alpino Ital. 1878.
Fr. Rossi, Schio alpina, 1878.
Bianchetti, L' Ossola inferiore, Notizie storiche e documenti, Torino 1878.
Gremaud, Documents relatifs à l'histoire du Vallais, Mémoires et Documents publiés par la société d'histoire de la Suisse Romande, Bd. 29. ff.
Aus den Bergen an der deutschen Sprachgrenze in Südtirol, Stuttgart 1880. (Eine Bitte an alle Alpenfreunde von mehreren Alpinisten.)
Fr. Molon, I sette Comuni del Vicentino, „Nuova Antologia" 1880.
L. Lucchini, Memorie del santuario di S. Oswaldo in Sauris, Udine 1880.
P. Fambri, La Venezia Giulia, Venezia 1880.
Die deutsche Sprachinsel Sauris in Friaul, Zeitschr. d. D. u. Ö. Alpenvereins, 1881.
B. Malfatti, Etnografia trentina, im Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino, 1881.
——, Degli idiomi parlati nel Trentino e dei dialetti odierni, Auszug aus „giornale di Filologia romana", n. 2.

B. Malfatti, Il libro della cittadinanza.
——, I confini del Principato di Trento. Beides im Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino, 1882/83.
K. Schulz, Aus dem Saas- und Monte Rosa-Gebiet, Jahrbuch d. Schweizer Alpenklub, 17, 1881/82.
J. Angerer, Deutsche und Italiener in Südtirol, Beitrag zur Nationalitätsstatistik Oesterreichs, Bozen 1881.
Lechner, Thusis und die Hinterrheintäler.
Tscheinen u. Ruppen, Walliser Sagen aus der Landesgeschichte.
J. Ficker, Untersuchungen zur Rechtsgeschichte.
Maurer, Einleitung zur Geschichte der Dorfverfassung.
Schubert, Die Unterwerfung der Alemannen unter die Franken.
K. J. Clement, Ueber die Sprache der piemontesischen Deutschen am Monte Rosa, Herrig's Archiv, 1881.
H. Breßlau, Zur Geschichte der deutschen Gemeinden im Gebiete des Monte Rosa und im Ossolatal, Zeitschr. der Ges. für Erdkunde zu Berlin, 1881,
——, Die Deutschen am Monte Rosa, Sitzungsbericht der hist. Ges. zu Berlin, 1881.
G. Nalli, Nuovi Ragguagli del popolo dei sette Comuni, Padova 1882.
——, Epitome di nozioni storiche economiche dei 7 Comuni Vicentini, 2. ed., Vicenza 1895.
Circolo alpino dei Sette Comuni (Giuseppe Nalli), Ristretto di nozioni storiche intorno ai Sette Comuni Vicentini, Asiago 1880.
J. Vescovi, Boart gakött vomme bohlgazogenet Heren Kav. Jakel Dott. Rigoni etc., Slege (Asiago) 1882.
——, Proverbi dei sette Comuni Vicentini in Raccolta dei Proverbi Veneti, fatta da Cristoforo Pasqualigo, 3 ed. Treviso 1882.
B. Sepp, Der Bayernstamm, 2. Aufl., München 1882.
——, Die Wanderung der Cimbern und Teutonen, München 1882.
J. Hardmeyer, Aus dem Tessin, die deutsche Gemeinde Bosco in Vallemaggia, Neue Züricher Zeitung, 1882, n. 71–73.
C. Cipolla, Le popolazioni dei 13 Comuni Veronesi, Ricerche storiche sull' appoggio di nuovi documenti, Venezia 1882.
F. et C. Cipolla, Dei coloni tedeschi nei 13 comuni veronesi, Archivio glottologico ital. (Ascoli) 1882, 1884, Roma.
C. Cipolla, Verzeichnis der Kaiserurkunden in den Archiven Veronas, in Mühlbachers Mitteilungen, II, 1 und IV, 2 (1883).
——, Di alcune recentissime opinioni intorno alla storia dei 13 Comuni Veronesi, Venezia 1887 (Miscell. della Deputaz. Veneta di storia patria, vol. 4.)
——, L'origine della Parrochia della Giazza, Verona 1898.
——, Toponomastica dell' ultimo residuo della colonia alto-tedesca nel Veronese, Accademia reale delle scienze di Torino, 1902.
J. v. Zahn, Die deutschen Burgen in Friaul, Graz 1883.
F. Tappeiner, Studien zur Anthropologie Tirols u. der Sette Comuni, Innsbruck 1883.
——, Die Abstammung der Tiroler, Meran 1894.
C. Gallo, In Valsesia, Torino 1884.
H. Leck (Nicoluffi), Deutsche Sprachinseln in Wälschtirol, Stuttgart 1884. (Nebst einer Karte von Südtirol mit den alten deutschen Namen.)
Groos, Bücher und kleinere Aufsätze über die Sprachgrenze in unserem Alpengebiet. (Zeitschr. des deutsch-österr. Alpenvereins, 1884.)
L. Neumann, Die deutsche Sprachgrenze in den Alpen, Heidelberg 1885.
——, Die deutschen Gemeinden in Piemont, Freiburg i. B., (Mohr) 1891.
——, Zwei deutsche Sprachinseln in Piemont, Münchener Neueste Nachrichten 1903, 56. Jahrg. n. 188.
J. Pock, Deutsche Sprachinseln in Welschtirol. Die „Küter" und die „Moggeni". Zeitschr. „Der Tourist", Wien, 1885.
——, Wanderungen im Lessinischen Hochlande. Bei den letzten Cimbern in den ehemals deutschen 13 Veroneser Gemeinden. „Der Tourist", Wien 1886.
——, Ein Streifzug durch die Lessinischen Alpen, Zeitschr. d. deutsch-österr. Alpenver. 1889.
——, Deutsche Sprachinseln in Wälschtirol und Italien, mit bes. Berücksichtigung der Enklaven Tischelwang, Sauris und Bladen, Innsbruck 1892.

O. Brentari, Guida storico-alpina di Bassano-Sette Comuni, Canale di Brenta, Marostica-Possagno. Bassano 1885.
———, Storia di Bassano, Bassano 1884.
———, Guida del Trentino, Bassano 1890.
A. Galanti, I Tedeschi sul versante meridionale delle Alpi, Roma 1885. (Eine Recenſion hiervon im Archivio Trentino, V, 1886.)
G. Herr, Das deutſche Schulweſen in Italieniſch Tirol, Innsbruck 1886.
F. Nibler, Der deutſche Nonsberg, Mitteilung d. deutſch-öſterr. Alpenvereins 1886.
———, Deutſche Bilder aus den welſchen Bergen, München 1888.
K. Lechner, Eine tiroliſch-bayeriſche Sprachinſel in Mähren, Petermanns Mitteilungen, 32, 1886.
J. Studer, Walliſer und Walſer, eine deutſche Sprachverſchiebung in den Alpen, Zürich 1886.
———. Schweizer Ortsnamen, Zürich 1896.
Krones, Die deutſche Beſiedlung der öſtlichen Alpenländer.
Titzenthaler, XII. Jahresbericht d. Ver. f. Erdkunde in Dresden.
M. Gehre, Die deutſchen Sprachinſeln in Oeſterreich, Großenhain 1886. (Prgr.)
J. Patigler, Die deutſchen Sprachinſeln in Wälſchtirol einſt u. jetzt, Budweis 1886. (Prgr.)
G. A. Gramatica, Escursioni nella Valle del Fersina, Rovereto 1886.
J. Metz, Ein Beſuch in den deutſchen Gemeinden des Val di Greſſoney, Mitteilungen des deutſchen und öſterreich. Alpenvereins, Bd. 13, 1887.
Basetta e Brusoni, Guida dell' Ossola, Domodossola 1888.
F. Kluge, Deutſche Sprachinſeln in Oberitalien, in Gröber's Grundriß der romaniſchen Philologie, I, Straßburg 1888.
G. Oberziner, I Cimbri in Italia, Archiv. Trentino anno 8., 1889.
V. Sella e D. Vallino, Monte Rosa e Gressoney, Biella 1890.
F Polentarutti, Liedlan in der Zahrar Sprache, Udine 1890.
S. Günther, Ueber die deutſchen Sprachreſte in Südtirol, Münch. Neueſte Nachrichten, 1891, 11. Dez.
———, Deutſche Sprachinſeln in Italien, „Deutſche Erde", Gotha 1902.
Mentz, Bibliographie der deutſchen Mundartenforſchung, Leipzig 1892.
Fr. Stolz, Die Urbevölkerung Tirols, Innsbruck 1892. (2. Aufl.)
V. Hintner, Dialekte der Deutſchen in Tirol und Vorarlberg, „Die öſterr.-ungariſche Monarchie in Wort und Bild", Wien 1893.
A. Stocker, Die Sette Comuni, Ettlingen 1893.
H. Rabert, Das deutſche Sprachgebiet in Europa und die deutſche Sprache ſonſt und jetzt, Stuttgart 1893.
———, Die Bedrängnis des Deutſchtums in Oeſterreich-Ungarn, Stuttgart 1894.
———, Das Deutſchtum in Tirol, München 1901.
Hauckwitz, Der allgemeine deutſche Schulverein in Südtirol, Meran 1894.
A. Peez, Unter Cimbern, Separatabdruck aus der „Deutſchen Zeitung", Wien 1894.
W. Rohmeder, Das deutſche Volkstum und die deutſche Schule in Südtirol, Wien 1898.
———, Das deutſche Fersental in Südtirol (Nationaler Reiſeführer Nr. 2), Freiburg i. Br. 1901.
A. Zingerle, Tirolensia, Innsbruck 1898.
———, Die deutſchen Kolonien im Fersentale, „Herbſtblumen", Innsbruck 1872.
A. Bähler, Das Pommat und die deutſche Sprachgemeinde Bosco im Teſſin, Jahrbuch des Schweizer Alpenklub, 34. Jahrg. 1898/99.
H. Paul, Grundriß der germaniſchen Philologie, 2. Aufl., Straßburg 1898/99.
Zimmerli, Die deutſch-franzöſiſche Sprachgrenze in der Schweiz, 1899.
Heilig und Lenz, Zeitſchrift für hd. Mundarten, 1900.
A. v. Teuffenbach, Geſchichte der Grafſchaft Görz und Gradisca, Innsbruck 1900.
J. Bacher, Von dem deutſchen Grenzpoſten Lufern im wälſchen Südtirol, Zeitſchr. des Vereins für Volkskunde in Berlin, 1900—1902.
Nationaler Reiſeführer Nr. 1: Lufern in Südtirol, Freiburg i. Br. 1900. (Nr. 2: Das deutſche Fersental in Südtirol, Freiburg i. Br. 1901.)
A. Baß, Deutſche Sprachinſeln in Südtirol, Leipzig 1901.
Riccardo Gerla, Il bacino dell' Hohsand ed i monti che circondano la Frua (Val Formazza), Torino 1901.
A. Schiber, Das Deutſchtum im Süden der Alpen, Zeitſchrift des deutſch-öſterreichiſchen Alpenvereins, 1902/03.

A. Baragiola, Volklore inedito di alcune colonie tedesche nella regione Italica, Bollettino di Filologia moderna. Venezia-Mestre 1902.
——, Il Canto popolare a Bosco o Gurin, colonia tedesca nel Cantone Ticino Cividale 1891.
——, Delle colonie tedesche nella regione Italiana, „Il Veneto", Corriere di Padova, 1902. (Vergl. dazu „Bozener Nachrichten" 1903, n. 126.)
——, La leggenda cimbra dell' orco e adagi cimbri relativi all' orco. Rivista d. Tradizioni popolari ital. dir. da A. De Gubernatis, Roma 1893.
G. Buchholz, Das deutsche Sprachgebiet in Venezien und Piemont nach der neuesten italienischen Zählung, „Deutsche Erde", Gotha 1902.
C. v. Preu, Bibliographische Beiträge zur Kunde über das Deutschtum in Südtirol und in den sogenannten cimbrischen Gemeinden, „Der getreue Eckart", Wien 1903
Ritter, Ueber den sächsischen Ursprung der Deutschen in Ronsberg, Dresdener Zeitung, 1903.
C. Schröter und M. Rikli, Botanische Exkursionen im Bedretto-, Formazza- u. Bosco-Tal, Zürich 1904.

Zahlreiche Artikel in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften, z. B.:

Bote für Tirol und Vorarlberg, — Neue Tiroler Stimmen, — Zeitschrift des deutschen und österreich. Alpenvereins, — Der Alpenfreund, — Neue deutsche Alpenzeitung, — Innsbrucker Tagblatt, — Burggräfler, — Tiroler Tagblatt, — Magdeburger Zeitung, — Leipziger Zeitung, — Frankfurter Journal, — Frankfurter Beobachter (1883, Artikel von Hermann und Mupperg). Vergl. dazu Raccoglitore di Rovereto, 1883, — Kölnische Zeitung, — Im neuen Reich usw., insbesondere von Dr. A. Lotz (Mupperg), Dr. Halbfaß, Dr. S. Günther, A. Zingerle, Dr. Zemmrich, O. Delitsch usw.

1892. I. **Joseph Platzmann, Der Planet Jupiter. Darstellung der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse und Erklärungs-Versuche.** M. 1.80.

II. **Hespers, Karl, P. Schynse's letzte Reisen. Briefe u. Tagebuchblätter.** M. 1.80.

1893. I. **Dr. J. P. Kirsch, Die christlichen Cultusgebäude im Alterthum.** Mit 17 Abbildungen. M. 1.80.

II. **Dr. Heinrich Weber, Der Kirchengesang im Fürstbisthum Bamberg.** M. 1.20.

III. **Nikolaus Paulus, Johann Wild. Ein Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts.** M. 1.50.

1894. I. **Jul. Bachem, Die bedingte Verurtheilung.** M. 1.20.

II. **Dr. G. Schnürer, Die Entstehung des Kirchenstaates.** M. 1.80.

III. **Ludwig Schmitt, S. J., Johann Tausen, der dänische Luther. 1494—1561.** Zur 400jährigen Feier seiner Geburt. M. 2.—.

1895. I. **Prof. Dr. Wilhelm Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins.** M. 2.25.

III. **Dr. H. Cardauns, Die Märchen Clemens Brentano's.** M. 1.80.

1896. I. **Prof. Dr. Heinrich Finke, Carl Müller, Sein Leben und künstlerisches Schaffen.** Mit dem Bildniß Carl Müller's und sechs Bildertafeln. M. 2.70.

II. **Professor Dr. Konrad Miller, Monialium Ebstorfensium mappa mundi** mit Kurze Erklärung der Weltkarte des Frauenklosters Ebstorf vom Jahre 1284. M. 2.—.

III. **Julius Bachem, Bedingte Verurtheilung oder Bedingte Begnadigung?** M. 1.20.

1897. I. **Dr. Franz Kampers, Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi.** M. 1.80.

II. **Kirsch, Dr. J. P., Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften.** M. 1.80.

III. **Jurbonsen, Dr. Friedrich, Die Sage von der Völkerschlacht der Zukunft „am Birkenbaume".** M. 1.80.

1898. I. **Prof. N. Scheid, S. J., Der Jesuit Jakob Masen, ein Schulmann und Schriftsteller des 17. Jahrhunderts** M. 1.50.

II. **Prof. Dr. Heinr. Finke, Der Madonnenmaler Franz Ittenbach.** Mit dem Bildnis des Künstlers und Abbildungen von 11 seiner Werke. M. 2.—.

III. **Dr. Joseph Wilpert, Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten.** Vornehmlich nach den Katakomben-Malereien dargestellt. Mit Abbildungen. Geh. M. 2.—.

1899. I. **Alexander Kaufmann, Thomas von Chantimpré.** M. 1.80.

II. **Dr. Augustin Wibbelt, Joseph von Görres als Litterarhistoriker.** M. 1.50.

III. **Joseph Dahlmann, S. J., Das altindische Volkstum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde.** M. 2.25.

1900. I. **P. Bernhard Duhr, S. J., Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen.** M. 1.80.

II. **Dr. Johannes Bumüller, Aus der Urzeit des Menschen.** Mit Abbildungen. M. 1.80.

III. **Dr. Franz Schultz, Charakteristiken und Kritiken von Joseph Görres aus den Jahren 1804 u. 1805.** M. 1.80.

1901. I. **Dr. Herm. Cardauns, Die Görres-Gesellschaft 1876—1901.** Denkschrift zur Feier ihres 25jährigen Bestehens, nebst Jahresbericht für 1900. M. 1.80.

II. **Dr. Wilhelm Loffen, Der Anteil der Katholiken am akademischen Lehramte in Preußen.** Nach statistischen Untersuchungen. M. 2,50.

III. **Dr. Jos. Mausbach, Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze u. Aufgaben.** Ein Wort zur Abwehr und zur Verständigung. 2. Auflage. M. 2,50.

1902. I. **Dr. H. J. Wurm, Die Papstwahl.** Ihre Geschichte u. Gebräuche. M. 2,—.

II. **Prof. J. Wimmer, Palästinas Boden mit seiner Pflanzen- und Tierwelt vom Beginn der biblischen Zeiten bis zur Gegenwart.** Historisch-geographische Skizzen. M. 1.80.

III. **Dr. Franz Schultz, Charakteristiken und Kritiken von Joseph Görres.** Zweite Folge. M. 1.80.

1903. I. u. II. **Dr. Franz Kaufmann, Leopold Kaufmann,** Oberbürgermeister von Bonn (1821—1898). M. 4.—.

III. **Dr. Max Ettlinger, Untersuchungen über die Bedeutung der Deszendenztheorie für die Psychologie.** M. 1 50.

1904. I. **Dr. K. Weiß, Kant und das Christentum.** M. 1.80.

II. **Dr. K. Krogh-Tonning, Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit.** M. 1.80

Vereinsgaben der Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland.

(Die vergriffenen Schriften sind nicht aufgeführt.)

Komm.-Verlag von J. P. Bachem, Köln. Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

1877. I. **Prof. Dr. Th. Simar, Der Aberglaube.** 2. Aufl. M. 1.20.

1878. III. **Dr. J. B. Heinrich, Clemens Brentano.** M. 1.80.

1879. I. **Fr. Hettinger, Die Theologie der göttlichen Komödie des Dante Alighieri** in ihren Grundzügen. M. 2.25.

III. **Heinrich Rodenstein, Bau und Leben der Pflanze, teleologisch dargestellt.** M. 1.80.

1880. III. **Jos. Galland, Die Fürstin Amalie von Gallitzin und ihre Freunde.** II. Theil. M. 1.80.

1881. I. **Leopold Kaufmann, Albrecht Dürer.** M. 1.80.

1882. II. **Karl Unkel, Berthold von Regensburg.** M. 1.80.

III. **Prof. Dr. P. P. M. Alberdingk-Thijm, Philipp van Marnix, Herr von Sanct-Aldegonde.** Ein Lebensbild aus der Zeit des Abfalls der Niederlande. M. 1.20.

1883. II. **Dr. Karl Grube, Gerhard Groot und seine Stiftungen.** M. 1.80.

III. **Dr. Herm. Cardauns, Der Sturz Maria Stuart's.** M. 1.80.

1884. I. **Fr. Wilh. Woker, Aus Norddeutschen Missionen des 17. und 18. Jahrhunderts.** Franciscaner, Dominicaner und andere Missionare. M. 1.80.

II. **Prof. Dr. Hipler, Die christliche Geschichts-Auffassung.** M. 1.80.

1885. I. **Fr. Wilh. Woker, Aus den Papieren des kurpfälzischen Ministers Agostino Steffani, Bischofs von Spiga, spätern apostolischen Vicars von Norddeutschland.** Deutsche Angelegenheiten, Friedens-Verhandlungen zw. Papst u. Kaiser 1703—1709. M. 1.80.

1886. I. **Dr. W. Pingsmann, Santa Teresa de Jesus.** Eine Studie über das Leben und die Schriften der hl. Theresia. M. 1.80.

II. **Dr. Anton Pieper, Die Propaganda-Congregation und die nordischen Missionen im siebenzehnten Jahrhundert.** M. 1.80.

III. **Fr. Wilh. Woker, Agostino Steffani, Bischof von Spiga** l. p. l., **apostolischer Vicar von Norddeutschland. 1709—1728.** M. 1.80.

1887. I. **Aurel Adeodatus, Die Philosophie und Cultur der Neuzeit und die Philosophie des h. Thomas von Aquino. — Prof. Dr. Dittrich. Die mittelalterliche Kunst im Ordenslande Preußen.** 106 S. geh. M. 1.80.

II. **Franz Schauerte, Gustav Adolf und die Katholiken in Erfurt.** M. 1.80.

III. **H. Keiter, Joseph von Eichendorff.** Sein Leben und seine Dichtungen. M. 1.80.

1888. I. **Dr. Franz Hettinger, Dante's Geistesgang.** M. 2.25.

II. **Dr. J. H. Schwicker, Peter Pázmány, Cardinal-Erzbischof u. Primas von Ungarn und seine Zeit.** M. 1.80.

III. **Joseph Plaßmann, Die veränderlichen Sterne.** Darstellungen der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse u. Erklärungs-Versuche. M. 1.80.

1889. II. P. **Gabr. Meier, Süddeutsche Klöster vor hundert Jahren.** Reise-Tagebuch des P. Nep. Hautinger O. S. B., Bibliothekar von St. Gallen. M. 1.80.

III. **Dr. Franz Falk, Die deutschen Meß-Auslegungen von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Jahre 1525.** M. 1.20.

1890. II. **Dr. Fr. Falk, Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdrucks bis zum Jahre 1520.** Mit 9 Facsimiles. M. 1.80.

III. **A. M. von Steinle, Edward von Steinle und August Reichensperger in ihren gemeinsamen Bestrebungen für die christl. Kunst.** Aus ihren Briefen geschildert. Mit 2 Kunstbeilagen. M. 2.—.

1891. I. **Leopold Kaufmann, Zehn Vorträge über Kunst von Maler Philipp Veit.** Mit einer Kunstbeilage: Bildnis des Malers Veit. M. 2.—.

II. **Dr. Albert Ebner, Propst Joh. Georg Seidenbusch und die Einführung der Congregation des hl. Philipp Neri in Baiern und Oesterreich.** Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Deutschlands im 17. und 18. Jahrhundert. M. 1.50.

Jahresbericht

der

Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft

im katholischen Deutschland

für das Jahr 1904.

Erstattet von dem Verwaltungs-Ausschusse

auf Grund des § 32 des Vereins-Statuts.

Köln 1904.

Kommissions-Verlag und Druck von J. P. Bachem.

I. Die Generalversammlung in Mainz.

1887 hatte die Görresgesellschaft, deren Gründung und Entwicklung so eng mit den Namen hervorragender Mainzer verknüpft ist, zum ersten- und letztenmal ihre Generalversammlung in der Stadt der Haffner, Heinrich und Moufang gehalten. Um so lieber folgte sie einer dringenden Einladung, wieder einmal Mainz als Versammlungsort zu wählen.

Nach einer mehrstündigen Vorstandssitzung (siehe unten II) begann am 10. Oktober, abends 8 Uhr, die Begrüßungsfeier im großen Saale des Frankfurter Hofes. Die Versammlung war aus allen Teilen der Bürgerschaft besucht. Der katholische Lehrergesangverein unter Leitung des Herrn Oberlehrers Pfaff eröffnete dieselbe mit einem Lied auf Görres. Domkapitular Professor Selbst bewillkommnete die Gäste namens des Lokalkomitees. Die Hessen seien nicht wenig stolz darauf, daß der Präsident der Gesellschaft, Frhr. v. Hertling, ihr Landsmann sei. Da der Präsident das Programm der Görresgesellschaft verkörpere, habe die Gesellschaft selbst in Mainz auch Heimatberechtigung. Sie habe diese auch deshalb, weil Mainz die Vaterschaft für die Görresgesellschaft für sich beanspruche. Die Wiege habe ja in Koblenz gestanden, Köln sei die pflegende Mutter gewesen, aber Domdekan Heinrich aus Mainz habe doch den ersten Anstoß gegeben, die Männer der Wissenschaft im katholischen Deutschland zu einer Vereinigung zusammenzuschließen. Bischof Emanuel Frhr. v. Ketteler habe diesen Gedanken den wichtigsten Gedanken genannt im Vergleich zu vielen anderen dringenden Bedürfnissen in der sturmbewegten Zeit der siebziger Jahre; Heinrich, Moufang, Haffner, dies Mainzer Dreigestirn habe der Görresgesellschaft in ihren jungen Jahren geleuchtet. So rief uns Frhr. v. Hertling bei der Jubelfeier der Gesellschaft in Koblenz zu. Mit vollem Recht also dürfen wir Mainzer heute sagen: Willkommen auf heimischem Boden! (Beifall.) Vor siebzehn Jahren hat die Gesellschaft das letzte Mal hier in Mainz getagt. Seit jener Zeit hat sich sehr vieles geändert. In unserem Lokalkomitee sind

zwar noch manche Veteranen aus der alten Zeit, aber im großen und ganzen ist es das junge Mainz, das sich zur Begrüßung der Görresgesellschaft mit uns vereinigt hat. Professor Grauert hat in Köln Görres als die Verkörperung des Willens zum Leben und zur Tat bezeichnet, und diesen Willen wird die nach ihm genannte Gesellschaft auch bei dieser Tagung betätigen. Unser Festprogramm ist schlicht, entsprechend der Ueberlieferung der Gesellschaft, ohne rauschende Festlichkeiten, auf die wir uns übrigens in Mainz sonst ganz gut verstehen; hier aber suchen wir Arbeit, Meinungsaustausch, Genuß in den christlichen und künstlerischen Erinnerungen, an denen das goldene Mainz so reich ist, aber an Herzlichkeit und Gemütlichkeit wird es doch nicht fehlen. Der Redner erinnerte in überaus ansprechender Weise an die Versammlung in Mainz vor siebzehn Jahren, wo er selbst noch junges Mitglied war. Damals hat der unvergeßliche Domdekan Heinrich, ebenfalls hier im Frankfurter Hof, eine seiner zündenden, unmittelbar zum Herzen sprechenden Ansprachen gehalten, ausmündend in den Gedanken: Sine Christo omnis scientia in tenebris et in errore. Heinrich, den Frhr. v. Hertling bei der Koblenzer Jubelversammlung als unser Vorbild im Dienste der Wissenschaft und der Kirche bezeichnen durfte, Heinrich, dessen ebenfalls in Koblenz kurz vor seinem Tode formuliertes Testament: Einig, eifrig, freudig! die Devise auch dieser Versammlung sein möge.

Der Vorsitzende Frhr. v. Hertling dankte nach kurzer Pause im eigenen Namen und namens der Gesellschaft für die freundliche Bewillkommnung. Seine Erinnerung an Mainz reiche zurück bis in seine Jugendjahre, in das Jahr 1855, wo er, damals noch mit der Post, von Darmstadt nach Kastel fuhr, um an der Mainzer Bonifatiusfeier teilzunehmen. Den gewaltigen Bischof v. Ketteler, der damals in Mainz die Mitra trug, hatte er schon vorher in Darmstadt am Todesbette seines Vaters gesehen. Manches Jahr noch hat er ihn seitdem betrachtet in scheuer Verehrung, dann in Liebe und Bewunderung. 1887, als die Gesellschaft in Mainz tagte, war er schon zehn Jahre tot, aber seine beiden Gefährten Moufang und Heinrich waren noch da, jener als wichtiges Element des Ausgleichs in der Zentrumsfraktion wirkend, Heinrich schon geschmückt mit der Alterskrone, aber bis zum Lebensende der geistsprühende Jüngling, der es dem Redner einmal übel genommen hat, daß er ihn einen Priestergreis nannte. Auch dem Bischof Haffner verdanke die Gesellschaft so vieles. Jetzt sind diese Männer dahin, eine neue Zeit ist in Mainz gekommen, ein neuer Bischof hat die Verwaltung der Diözese in kräftige Hand genommen, und die Görresgesellschaft bringt ihm die besten Wünsche entgegen für die Zukunft der Diözese. Nur ein Wort wolle er heute über die Gesellschaft als solche sagen: Die Görres-

gesellschaft ist kein politischer Verein, und ich werde mich hüten, von Politik zu sprechen. Aber die Politik tut's auch nicht allein. (Beifall.) Die deutschen Katholiken sind nun einmal in der Minderheit und können niemals in Deutschland zu ausschlaggebender Macht gelangen. Sie sind freilich zu einer einflußreichen Stellung auf politischem Gebiete gelangt, aber damit allein ist's nicht getan. (Beifall.) Im Gegenteil, man könnte es sich ausdenken, daß irgendwo und irgendwann eine katholische Partei die politische Macht in Händen hätte, wenn sie dann aber nicht gleichzeitig auf allen Gebieten des geistigen Lebens die Führung hätte, würde ich auf diese ganze politische Macht nichts geben. (Lebhafter Beifall.) Das wichtigste für uns ist, daß wir deutschen Katholiken uns auf den verschiedensten Gebieten des geistigen Lebens als gleichwertig und ebenbürtig den Nichtkatholiken erweisen. (Beifall.) Zu dieser großen, wichtigen Aufgabe will die Görresgesellschaft das ihrige beitragen. (Lebhafter Beifall.) Dazu sollen auch Sie in Mainz uns helfen. Treten Sie unserer Gesellschaft bei und fördern Sie ihre Zwecke, damit wir unsere große Aufgabe erfüllen können. (Lebhafter, anhaltender Beifall.)

Domkapitular Professor Dr. Bendix versicherte der Görresgesellschaft, daß die gesamte katholische Bürgerschaft von Mainz sie begrüße. Er spreche das aus als Vizepräsident der Vereinigung der katholischen Vereine. Man sage den Katholiken in Mainz nach, daß sie sich nie einigten. Hier, wo es gelte, der Wissenschaft im katholischen Deutschland zu huldigen, habe man die sämtlichen Banner friedlich neben einander aufgepflanzt. (Beifall.) Das Hoch des Redners galt der Görresgesellschaft.

Dompropst Dr. König (Breslau) stellte sich als Ostelbier vor, der sich aber doch nicht allzu sehr von den übrigen Deutschen unterscheide. Unter großer Heiterkeit verzichtete Redner auf die Anerkennung, daß Schlesien so guten Wein wie Mainz produziere, verwahrte sich aber gegen die Verleumdung, daß auf Schlesiens Bergen die Trauben gedroschen werden müßten. Die Rheinländer einladend, auch bald wieder einmal nach Breslau zu kommen, da der Weg vom Rhein zur Oder genau so weit sei wie umgekehrt, widmete er sein Glas der Mainzer Gastfreundschaft.

Am Dienstag 11. Oktober begann nach einem vom Hrn. Bischof Dr. Kirstein zelebrierten Pontifikalamt im Dom um zehn Uhr im Frankfurter Hof die Eröffnungssitzung.

Frhr. v. Hertling begrüßte herzlich die Versammlung; darauf hielt Bischof Dr. Kirstein eine Ansprache. Er verwies darauf, wie die Görresgesellschaft im vorigen Jahre durch ihre Tagung auf reichsländischem Boden bewiesen habe, daß die katholischen Gelehrten einig sind in den Reichslanden und in Altdeutschland. Mit Mainz verbinden

die Gesellschaft zahlreiche Erinnerungen. Allerdings die großen Männer Moufang, Haffner, Heinrich seien hingeschieden, aber die alten Beziehungen zur Görresgesellschaft seien die gleich guten geblieben. In den 28 arbeits- und erfolgreichen Jahren, die die Gesellschaft bestehe, habe sie nicht nur Gelehrte um sich gesammelt, sondern auch zahlreiche Laien. Die Görresgesellschaft ist nicht bloß eine Vereinigung gelehrter Professoren. Alle Gesinnungsgenossen, die sich der Idee der Gesellschaft unterordnen, waren und sind willkommen. Wie der deutsche Episkopat die Gründung der Görresgesellschaft durch seine Beitritts- und Zustimmungserklärungen ermöglichte, so verfolgt der Episkopat Deutschlands bis zur Stunde das Wirken der Gesellschaft mit größtem Interesse. Tritt letztere in einer Bischofsstadt zusammen, so betrachtet der Bischof es als seine Aufgabe und Ehrenpflicht, die versammelten Mitglieder zu begrüßen und ihnen Worte der Anerkennung und Ermunterung zu widmen. Möge die Gesellschaft sich weiter widmen der Pflege echter, unverfälschter Wissenschaft unter dem Leitstern unseres hl. Glaubens und in engstem Zusammenhang mit den Bischöfen; möge sie das Ihre beitragen zur Verteidigung und Begründung der Wahrheit gegenüber einer von Gott entfremdeten und entfremdenden Wissenschaft. In dieser Beziehung gebe ich hierbei der begründeten Hoffnung Ausdruck, daß die Tagung in Mainz von bestem und segensreichstem Einfluß auf das wissenschaftliche Streben des hochwürdigen Professorenkollegs und der Alumnen des hiesigen Priesterseminars sein möge. Weiter wünsche ich, daß die Görresgesellschaft hier in Mainz eine große Zahl neuer Mitglieder gewinnen möge. Schließlich bitte ich, daß Gottes reichster Segen das fernere Wirken der Vereinsmitglieder begleiten möge, damit das katholische Deutschland auch in Zukunft so hervorragender wissenschaftlicher Publikationen, wie sie gerade in den letzten Jahren und noch in jüngster Zeit geboten wurden, sich erfreue, damit anderseits in materieller Beziehung der Gesellschaft allzeit die notwendigen Mittel zur Verfolgung und Erreichung ihrer hohen Ziele zur Verfügung stehen, insbesondere zur Unterstützung katholischer Gelehrten, durch Stipendien und Beihülfen bei Herausgabe ihrer Werke. Mit diesen Wünschen heiße ich als Bischof dieser Stadt und Diözese Sie alle herzlich willkommen. (Lebhafter Beifall.)

Nachdem der Vorsitzende dem Herrn Bischof für seine sympathische Begrüßung den verbindlichsten Dank abgestattet, erstattete Dr. Cardauns als Generalsekretär den üblichen Geschäftsbericht, „mit schwererem Katarrh und leichterem Herzen als seit langer Zeit“:

Zum erstenmal seit einer Reihe von Jahren hat sich die Finanzlage günstig gestaltet. Der Bericht auf der Straßburger Generalversammlung vom vorigen Jahre

mußte feststellen, daß mit 1899, nicht sowohl durch verminderte Einnahmen als durch vermehrte Ausgaben, eine ununterbrochene Defizitperiode eingetreten sei; in vier Jahren betrug der Ausfall fast 20000 M.; allerdings wurde er durch den 1901 gesammelten außerordentlichen Jubiläumsfonds von rund 22000 M. mehr als gedeckt, aber das war eben ein Extraordinarium, und auch dieser kleine Ueberschuß war Ende 1903 mehr als verbraucht. Das Defizit dieses fünften mageren Jahres blieb zwar erheblich hinter dem Voranschlag zurück, betrug aber immerhin noch stark 6000 M., mithin war seit 1899 der ganze Betrag des Jubiläumsfonds und noch 4000 M. darüber verbraucht.

Freilich war, wie in den Berichten stets hervorgehoben wurde, dieses ständige Defizit großenteils nur buchmäßig. Die schlechten Jahre decken sich fast ganz mit der Periode, in welcher die zweite Auflage des Staatslexikons erschien. Hier liegt der wesentliche Grund. 1898, wo die Arbeiten für die Neuauflage noch nicht begonnen hatten, schloß das Jahresbudget zum letztenmal mit einem erheblichen Plus ab; 1899 beginnen die Ausgaben für die zweite Auflage, zuerst nur mit rund 1550, dann 4300, 5100, 4500, 4900 — summieren wir diese Posten, so ist mit stark 20000 M. das Gesamtdefizit bis auf einige tausend Mark erklärt. Es war eben ein großes Unternehmen, das zunächst nur kostete und nichts brachte; die Gesellschaft mußte Redaktions- und Schriftsteller-Honorare bezahlen, während der Anspruch auf die vertragsmäßigen Vergütungen der Herderschen Verlagshandlung erst mit Abschluß der ganzen Auflage und bei Erreichung einer bestimmten Absatzziffer für die einzelnen Bände begann.

Jetzt ist der tote Punkt überwunden. Dank der rastlosen, ganz ungewöhnlich expeditiven Redaktion durch Hrn. Justizrat Dr. Julius Bachem, dank der Unterstützung seiner Tätigkeit durch tüchtige und pünktliche Mitarbeiter, ist es gelungen, diese gewaltige Arbeit in 5 Jahren fertigzustellen. Der um die Gesellschaft hochverdiente Herausgeber wird wohl noch selbst darüber berichten; aber schon jetzt darf ich im Auftrage des Vorstandes und gewiß auch im Namen der ganzen Gesellschaft ihm den herzlichsten Dank für diese Leistung aussprechen. Wer den Finanzbericht erstattet, hat dazu noch besonderen Grund: Schon im laufenden Jahre sind die Ausgaben für das Staatslexikon auf stark 4000 M. gesunken, anderseits ist eine Zahlung der Verlagshandlung von 10830 M. erfolgt; im kommenden Jahre steht noch eine Nachzahlung in bestimmter Aussicht, während Ausgaben für das Staatslexikon, abgesehen vielleicht von einem kleinen Betrage für die ersten Vorarbeiten einer dritten Auflage, vorläufig nicht zu erwarten sind.

Das ist denn auch die Haupterklärung für die diesjährigen günstigen Ziffern. Bis zum 1. Oktober waren vereinnahmt fast 39000 M., verausgabt fast 36000 M., veranschlagt für den Rest des Jahres waren an Einnahmen noch stark 14000 M., an Ausgaben rund 11000 M.; im ganzen würden bis Schluß dieses Jahres sich ergeben 52787 M. Einnahmen, 46867 M. Ausgaben, also Ueberschuß 5920 M. Der Vermögensstand würde dann Ende 1904 wieder auf stark 47000 M. gewachsen sein.[1])

Ungemischt ist die Freude jedoch nicht. Wir haben mäßige Mehreinnahmen aus dem Abonnement und dem Absatz des Historischen Jahrbuches, dessen viel zu niedriger Preis bekanntlich um 25% erhöht worden ist, sowie aus außerordentlichen Zuwendungen, besonders durch ein Legat unseres verstorbenen Vorstandsmitgliedes, Prof. Schröder, aber die Mitgliederbeiträge und der Erlös für Absatz von Vereinsschriften sind gesunken. Wir haben je ein Ehren- und lebenslängliches Mitglied mehr (33 bezw. 41), aber bis jetzt 94 Mitglieder und 20 Teilnehmer weniger (2943 bezw. 787), und dieses Manko wird nur teilweise durch die Anmeldungen anläßlich der Generalversammlung ersetzt werden, auch liegen für das kommende Jahr schon manche Abmeldungen vor; hier wird also unbedingt

[1]) Vgl. jedoch den Bericht über die Vermögenslage, unten V.

durch Werbung der Mitglieder in befreundeten Kreisen und auch durch Maßnahmen der Geschäftsstelle einzugreifen sein.

An Veröffentlichungen der Gesellschaft während des letzten Jahres sind zu nennen, abgesehen von den beiden Jahrbüchern, über die noch besonders berichtet werden wird, zwei Vereinsschriften. Anläßlich des 100. Todestages Kants erschien: Kant und das Christentum. Ein Beitrag zur Kant-Gedächtnisfeier 1904. Von Dr. K. Weiß. Dann behandelte der merkwürdige norwegische Konvertit Dr. K. Krogh-Tonning, vor seinem Uebertritt einer der hervorragendsten protestantischen Theologen Skandinaviens, das Thema: Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit. Vor wenigen Tagen lief der größte Teil des Manuskriptes der dritten Vereinsschrift ein. (Seitdem erschienen: Dr. St. Schindele, Die deutschen Sprachinseln südlich der Alpen.) Von den Studien und Darstellungen ist Heft 3 und 4 des dritten Bandes herausgekommen: Jansen, Bonifatius IX. und seine Beziehungen zur deutschen Kirche. (Seitdem noch Heft 1 des 4. Bandes: Dr. Dürrwächter, Christoph Gewold.) Von der großen Publikation des Concilium Tridentinum liegt als zweiter Band der erste Band der Akten (Band IV des Gesamtwerkes): Monumenta concilium praecedentia, herausgegeben von St. Ehses, vor.

Ein besonderes Wort über die Vereinsschriften. Im vorigen Jahr brachte der Absatz außerhalb des Kreises der Mitglieder der Görresgesellschaft, weil Prof. Mausbachs so zeitgemäße Schrift: Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Arbeiten, rasch in zweiter Auflage erschien, 2478 M., in diesem Jahre nur 1286 M. Das ist ja nicht weniger als der Durchschnitt, aber viel zu wenig. Es reicht nicht aus, daß die Vereinsschriften tüchtige populärwissenschaftliche Arbeiten sind, die gut besprochen und von einem Teil der Mitglieder mit Interesse gelesen werden; im allgemeinen muß die Forderung aufrecht erhalten werden, daß diese kleinen Schriften möglichst wissenschaftliche Tagesfragen behandeln, für welche sich die Gesamtheit der Mitglieder und auch weiter außerhalb stehende Kreise interessieren. Der größere Absatz ist dabei noch Nebensache; wichtiger ist, daß diese Gratisgaben ihre Bestimmung erfüllen, den Mitgliedern eine willkommene Lektüre, ein entsprechendes Aequivalent für ihre Mitgliedschaft zu bieten und nach außen werbend zu wirken. Der Herausgeber der Vereinsschriften aber hat nur zu oft mit dem Mangel an aktuelle Gegenstände behandelnden Arbeiten zu kämpfen und muß recht oft zu Manuskripten greifen, die bei aller Tüchtigkeit Detailfragen behandeln; naturgemäß werden sie von vielen Mitgliedern nicht gelesen, und der buchhändlerische Absatz ist gering. Für eine Aenderung in dieser Hinsicht darf wohl in erster Linie auf eine stärkere Beteiligung der Herren Vorstandsmitglieder gerechnet werden. Ist doch seit 1901, wo zwei Schriften von Vorstandsmitgliedern erschienen, der Vorstand in den Vereinsschriften nicht mehr vertreten.

Seit der letzten Generalversammlung hat die Gesellschaft den Verlust einer Reihe besonders verdienter Mitglieder zu beklagen. Von Mitgliedern des Vorstandes starben Prof. Dr. Alberdingk-Thijm (Löwen), Prof. Dr. Bach (München), Geistl. Rat Brugier (Konstanz). Von den lebenslänglichen Mitgliedern starben die Herren: Pfarrer Schneider (Malching, Bayern) und Gutsbesitzer Weiß (Lessy). Dafür traten bei als Ehrenmitglied Prof. Dr. Uebert (Krefeld), als lebenslängliche Mitglieder die Herren: Rektor Fischersworring (Astenet), Pfarrer Prof. Dr. Falk (Klein-Wintersheim), Schulrat Freusberg (Büren i. W.).

Auf Antrag des Vorsitzenden wurde dem Generalsekretär Decharge für 1903 erteilt und die beiden Revisoren Bankdirektor Elkan und A. Sinn (beide Köln) wiedergewählt.

Hierauf hielt Dr. Schrohe (Bensheim) einen Vortrag über die Mainzer Kunst. Reste alter und mittelalterlicher Kunst gibt es in Mainz weniger zahlreich, als man wohl hätte annehmen können, wenn man berücksichtigt, daß seine Geschichte bis auf die Römerzeit zurückgeht. Ursache dieser Erscheinung sind einmal die zahlreichen Kriegsstürme, die über Mainz hinweggingen, und dann der Umstand, daß Mainz sich erst spät als Handels- und Stapelplatz entwickelte. Jahrhundertelang behielt Mainz den Charakter einer Ackerbau- und Obstzuchtstadt. Gleichwohl sind in Mainz im Laufe der Jahrhunderte durch den frommen Sinn der Bischöfe und der Bevölkerung zahlreiche Kirchen und Klöster gebaut worden. Unter den Profanbauten sind eine Reihe adeliger Höfe beachtenswert. Sie stammen aber erst aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Bürgerhäuser von Bedeutung sind aus der alten Zeit nicht erhalten. Hervorzuheben sind nur die zahlreichen Heiligenstatuen und Reliefs, die man in den alten krummen Straßen an so vielen Ecken und Erkern antrifft. Diese Statuen sind Beweise für die Bekenntnistreue der Mainzer Bürgerschaft. Der sprechendste Zeuge der Mainzer Geschichte ist der Dom. Zwar sieht er in seinen Hallen keine Kurfürsten von Mainz mehr, aber auch heute noch ist er Zeuge wichtiger historischer Vorgänge. Er sah bereits fünf Katholikenversammlungen; er sah heute die Vertreter der katholischen Wissenschaft und zwar Männer aller Disziplinen. Und doch waren es Männer einer Wissenschaft, jener Wissenschaft nämlich, die betet. (Lebhafter Beifall.)

Die Sitzung der historischen Sektion eröffnete kurz vor 12 Uhr Prälat Dr. Hülskamp, der sogleich Prof. Dr. Kirsch (Freiburg i. Schw.) das Wort für den Bericht über das Historische Institut erteilte, den der Direktor Dr. Ehses zu erstatten im letzten Augenblick durch erhebliches Unwohlsein verhindert wurde.

Weiter verlas Prof. Kirsch einen kurzen Bericht des Leiters der Archäologischen Abteilung des Instituts, Prälat Dr. Wilpert. (Beide Berichte, derjenige des historischen Instituts bis Ende 1904 fortgeführt, s. unten III.)

Geheimsekretär Dr. Weiß (München) hielt über die Beziehungen der pfälzischen Kurfürsten zum Geistesleben am Mittelrhein einen Vortrag mit einer Fülle bisher gänzlich unbekannten Materials, der unten (IV) vollständig veröffentlicht ist.

Gleichzeitig tagte unter Vorsitz von Prof. Dr. Bäumker die Philosophische Sektion. Prof. Mausbach (Münster) sprach über den Seligkeitsgedanken in der Ethik des hl. Augustinus. Nach einer Skizzierung der einzigartigen Bedeutung Augustins für alle Formen der Ethik (spekulative, mystische und praktische) beschränkte sich

der Redner auf die Entwickelung und Würdigung des Seligkeitsbegriffes bei Augustin. Neben der platonischen Ableitung des sittlichen Endzweckes aus der Ideenwelt und dem Gewissen knüpft Augustin vielfach nach aristotelischer Weise an den Glückseligkeitstrieb im Menschen an, zeigt aber, daß das beseligende Gut über der Seele liegt, in einer Teilnahme an der höchsten Wahrheit und Güte, die zugleich vollendete Tugend ist. Im Anschluß an die Reihenfolge der Schriften Augustins und mit zahlreichen Proben seiner philosophisch-poetischen Sprache legte der Redner zunächst den Gedankengang des Kirchenlehrers dar und zeigte dann, daß der Vorwurf des Eudämonismus auf denselben nicht zutreffe; Augustin betone stets den geistigen Charakter der Seligkeit, die Einheit von Glück und Heiligkeit, die totale Hingabe des Geistes an Gott. Gegenüber der Behauptung neuerer Dogmenhistoriker, Augustins Seligkeitsbegriff sei quietistisch und lasse die Nächstenliebe nur als vorübergehende Erscheinung gelten, bewiesen deutliche Aeußerungen Augustins, daß er sich die Seligkeit nicht als Ruhe der Untätigkeit, sondern als Ruhe vollkommener geistiger Tätigkeit denkt und zwar einer solchen, die sich nicht bloß auf Gott, sondern auch auf die Geschöpfe richtet; eben so klar betont Augustin den sozialen Charakter des Vollendungszustandes, schon in seiner philosophischen Ethik, vor allem aber in seiner Schilderung der Civitas Dei. „Der Trieb nach Seligkeit," so schloß die inhaltreiche Darlegung, „wächst bei Augustin im Lichte einer tiefeindringenden Betrachtung des menschlichen Geistes über seine naturhafte Anlage, über sich selbst hinaus. In dem Erdreiche natürlicher Selbstliebe wurzelnd, erhebt er sich mit seiner Krone in den Aether reiner Sittlichkeit, in das Sonnenlicht edelster Gottesliebe; und auch die Vögel des Himmels wohnen in seinen Zweigen: Wahre Gottesliebe ist auch Liebe zu den Menschen."

Prof. Dr. Pohle berichtete über das Philosophische Jahrbuch. Er durfte steigenden Absatz im Buchhandel und vielfache Beachtung auch in nichtkatholischen Kreisen feststellen, allerdings auch einen mäßigen Rückgang der Abonnentenziffer.

Der ersten allgemeinen Sitzung, die nachmittags 5 Uhr begann, wohnte wieder Herr Bischof Dr. Kirstein bei. Domkapitular Dr. Selbst sprach über die deutsche Orientforschung. Die Görresgesellschaft stehe diesem Gegenstande nicht gar so fern. Die erste Vereinsschrift im Jahre 1876: Assyrien und Babylonien von Kaulen, die spätere Vereinsschrift Nilfahrt von Kayser und die römischen Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients beweisen das Interesse, das die Görresgesellschaft der Orientforschung entgegenbringt. Es ist notwendig, das unermeßliche Material, das durch die moderne Forschung auf allen Gebieten der Naturwissenschaften, der historischen Wissenschaft und zumal

der Kultur- und der vergleichenden Religionsgeschichte zu Tage gefördert wird, richtig zu beurteilen und kritisch zu sichten und im Dienste der Wahrheit zu verwenden. Es gibt eine deutsche Orientforschung, deren bisherige Erfolge zu guten Hoffnungen berechtigen, aber sie ist noch sehr jung und hat einstweilen weder weltbewegende noch auch bibelstürzende Ergebnisse aufzuweisen. Delitzsch gegenüber weist Redner darauf hin, daß die Ergebnisse der deutschen Orientforschung in wissenschaftlichen Kreisen lange noch nicht so hoch eingeschätzt werden, als man schon aus Patriotismus wünschen möchte. Jedenfalls besteht kein Anlaß und kein Recht, allzu anspruchsvoll aufzutreten, und noch weniger, sich als Sturmbock gegen Offenbarung und Bibel gebrauchen zu lassen. Die deutsche Orientforschung hat keinerlei neues Material zutage gefördert, das auch nur den Schein von Berechtigung gäbe, gegen Offenbarung und Bibel ausgebeutet werden zu können. Nicht zu den erfreulichsten, aber zu den interessantesten Beobachtungen in dem bekannten Streit gehört es, daß die Meinung entstehen konnte, es handle sich bei den vielgenannten Vorträgen um Erkenntnisse, die auf den neuesten Forschungsergebnissen beruhten. Die Bedeutung der Assyriologie liegt nun nicht bloß in der vielfachen Bestätigung der Bibel; es sind auch neue Erkenntnisse gewonnen, die für die Erklärung der h. Schrift von Wichtigkeit sind. Aber die sicheren Ergebnisse widersprechen in keinem Punkte der richtig verstandenen Offenbarungs- und Schriftwahrheit; sie gestalten auch keineswegs die bisherigen Auffassungen vom Alten und Neuen Testament von Grund aus um, sondern sie erweitern nur unseren Blick. Wir hatten vielfach eine unvollkommene Kenntnis von den Verhältnissen im orientalischen Altertum. Nach manchen Richtungen sind die Nebel gefallen, die die Fernsicht ins gelobte Land verhinderten. Für uns liegt nicht der mindeste Grund vor, der Forschung gegenüber uns mißtrauisch zu verhalten. Angesichts der falschen Strömungen wäre aber auch nichts weniger angebracht als ein Optimismus, der leichtgläubig alles hinnimmt, was sich als neueste Orientforschung präsentiert. Ebensowenig darf aber der Pessimismus Platz greifen; er wäre grundsätzlich falsch, und praktisch würde er wie ein geistiger Meltau wirken. Wir müssen die Orientforschung fördern und uns daran beteiligen. Unsere Aufgabe ist es nicht, wie es einmal geheißen hat, rechtzeitig Fälschungen der für die Bibelwahrheit zeugenden Steine zu verhindern. Das wäre ein engherziger und unpraktischer Standpunkt. Wir wollen mit dabei sein, damit wir die Forschung unterstützen können im Namen der christlichen, der katholischen Weltanschauung. Wir halten es für notwendig, daß in der wissenschaftlichen Forschungsarbeit auch die katholische Weltanschauung die gebührende Vertretung hat, bleiben uns aber

der Notwendigkeit bewußt, in geistigem Kontakt mit anderen Forschern der Wissenschaft zu dienen, unter dankbarer Anerkennung und Verwendung aller Forschungsergebnisse, von wem immer sie kommen. Was uns hierfür nottut, ist, daß mit gründlichem Sprachwissen ausgestattete Gelehrte an die Inschriften herantreten und sie zum Reden bringen, unbekümmert darum, was sie sagen werden. Der Redner erinnert zum Schluß seiner Ausführungen an ein Wort Leos XIII., das die Vertreter aller Wissenschaftszweige auffordert, ihr Rüstzeug zu gebrauchen, um die Lehren der Kirche gegen alle Anfeindungen zu verteidigen. Lebhafter Beifall dankte dem Redner.

Frhr. v. Hertling teilte mit, der Vorstand habe sich bereits mit der Frage befaßt, wie man der Orientforschung näher treten könne. Man habe sich geeinigt, daß etwas zur Förderung seitens der Görres-gesellschaft geschehen müsse; eine feste Form habe man indessen noch nicht beschlossen, jedenfalls stehe man auf dem vom Vorredner gezeichneten Boden. Was geschehen müsse, sei: echt wissenschaftlich und gerade darum echt apologetisch. (Lebhafter Beifall.)

Justizrat Dr. Jul. Bachem berichtete hierauf über das Staatslexikon.

Die Herausgabe der zweiten Auflage wurde auf der Ravensburger Generalversammlung (16. August 1899) beschlossen; die Fertigstellung hat also 5 Jahre in Anspruch genommen. In jedem Jahre erschien ein Band, die einzelnen Hefte folgten sich regelmäßig. Der Umfang der einzelnen Bände ist gleichmäßiger als bei der ersten Auflage; jeder umfaßt neun Hefte zu je fünf Druckbogen. Die Zahl der Artikel ist stark vermehrt, besonders der biographische Teil beträchtlich erweitert; u. a. sind die hervorragendsten deutschen katholischen Parlamentarier der Gegenwart (v. Mallinckrodt, die beiden Reichensperger, v. Schorlemer-Alst, Windthorst und Lieber) berücksichtigt worden. Die zweite Auflage hat in weitem Maße den Charakter einer vollständigen Neubearbeitung.

Die Redaktion der zweiten Auflage war in mehrfacher Beziehung ungleich günstiger gestellt als diejenige der ersten Auflage. Hr. Dr. Bruder, mein gelehrter Vorgänger, machte einen ersten Versuch auf einem von katholischer Seite bisher im Zusammenhange noch nicht bearbeiteten Gebiete. Die Mitarbeiter mußte er sich mühsam zusammensuchen, und manche, welche er sicher zu haben glaubte, entschlüpften ihm wieder unter der Hand. Beweis die 54 Mahnbriefe, welche er wegen eines Artikels geschrieben hat, den er schließlich doch nicht erhielt. Die Redaktion der zweiten Auflage hatte es lediglich mit der Ergänzung und Verbesserung eines unter den größten Schwierigkeiten mit ungeheurem Fleiß und ebensolcher Ausdauer zustande gebrachten Werkes zu tun. An Mitarbeitern war kaum noch Mangel; manche boten sich freiwillig an. Das Mitarbeiterverzeichnis weist denn auch zahlreiche neue Namen auf. Das Werk hatte offenbar in katholischen Gelehrtenkreisen ein weitgehendes Interesse erregt.

Lassen Sie mich aber auch bei dieser Gelegenheit einen Gedanken aussprechen, dem ich in den Kreisen katholischer Studentenkorporationen schon wiederholt Ausdruck gegeben habe. Es ist eine auffallende und, wie mir scheint, sehr bedauerliche Erscheinung, daß wir so wenig katholische Dozenten für die rechts- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen an den reichsdeutschen Hochschulen haben; für Völkerrecht z. B. mußten die Hauptmitarbeiter in

Deutsch-Oesterreich gesucht werden. Hier liegt die Schuld ganz zweifellos auf katholischer Seite selbst. Vor einigen Jahrzehnten konnte man sagen, daß es einem katholischen Privatdozenten aus sattsam bekannten Gründen sehr schwer geworden sein würde, seinen Weg zu machen. Heute ist das nicht mehr oder doch nicht mehr in solchem Maße der Fall, daß ein tüchtiger und strebsamer junger Jurist dadurch abgehalten werden dürfte, sich der akademischen Doktion zu widmen. Der Wandel der Zeiten wird drastisch dadurch illustriert, daß ein uns allen bekannter und von uns allen hochgeschätzter Gelehrter, der vor 25 Jahren in eine Fakultät einer rheinischen Hochschule nicht hineingelangen konnte, vor einigen Jahren an einer anderen Hochschule des Deutschen Reiches unter den schwierigsten Verhältnissen eine ganze Fakultät zustande zu bringen vermochte. Ich könnte junge katholische Gelehrte nennen, die auf dem rechts- und staatswissenschaftlichen Gebiete eine sehr rasche und gute Karriere gemacht haben. Und wir haben doch gerade unter den katholischen Juristen nicht wenige, die es auch eine längere Zeit „aushalten" könnten. In Rheinland und Westfalen z. B. ist, wenn ich nicht sehr irre, der Prozentsatz der katholischen Juristen im Verhältnis zu der Bevölkerungsziffer stärker als derjenige der protestantischen. Warum habilitieren sich nicht besonders veranlagte junge Leute für Staatsrecht und Völkerrecht? Müssen denn alle in die Rechtsanwaltschaft oder in die Magistratur eintreten? Ich stelle diese Frage erneut zur Erwägung derjenigen, welche es angeht.

Nach dieser Abschweifung, die aber eng mit der Sache zusammenhängt, zurück zur zweiten Auflage des Staatslexikons. Ueber den Wert der jetzt vorliegenden Neubearbeitung kann ich mich natürlich nicht äußern. Die Kritik der zweiten Auflage in den nichtkatholischen literarischen Kreisen ist an mehreren Stellen eine unfreundlichere gewesen, als die der ersten Auflage, an einzelnen eine geradezu gehässige. Das liegt wohl weniger an dem Inhalt der zweiten Auflage, als an den Zeitverhältnissen. So bescheiden man auch von der zweiten Auflage denken mag, das dürfte doch feststehen, daß sie besser, vielleicht erheblich besser ist als die erste; es wäre auch blamabel für Redaktion und Mitarbeiter, wenn es anders wäre. Aber die kirchenpolitischen Gegensätze haben sich inzwischen leider sehr verschärft, und die entsprechende Stimmung auf der anderen Seite macht sich auch gegenüber dem Staatslexikon bemerkbar. Es fehlt aber doch auch nicht an zahlreichen wohlwollenden und selbst sehr anerkennenden Besprechungen in Zeitschriften und Zeitungen, welche nicht grundsätzlich auf dem Boden des Staatslexikons stehen.

Wenn festgestellt werden darf, daß hier und da eine unsachliche Kritik an der zweiten Auflage geübt worden ist, so muß anderseits anerkannt werden, daß namentlich einige kirchenrechtliche und kirchenpolitische Artikel Handhaben zu berechtigter Kritik bieten. Schon in Ravensburg habe ich betont, daß es schwer werden würde, das Werk auf diesen Gebieten einheitlicher zu gestalten als die erste Auflage. In dem Vorwort zur zweiten Auflage wurde angekündigt: bei strenger Innehaltung des katholischen Standpunktes werde in einzelnen, neuzeitliche staatliche Verhältnisse behandelnden Artikeln den Bedürfnissen der Gegenwart in höherem Maße Rechnung zu tragen, zwischen den katholischen Prinzipien und deren Anwendung auf die Gegenwart, zwischen feststehenden Lehren der Kirche und mehr oder minder autoritativen Schulmeinungen genauer zu unterscheiden sein. Dieses Programm ist im allgemeinen durchgeführt worden, jedoch hier und da weniger streng, als die Redaktion gewünscht haben möchte. Die Rücksicht auf einzelne Mitarbeiter an der ersten Auflage hat dahin geführt, daß eine Anzahl Artikel beibehalten wurden, welche wohl besser durch andere ersetzt worden wären. Wenn ich in der persönlichen Rücksichtnahme nach dieser Richtung zuweilen weiter gegangen bin als meinen eigenen Auffassungen entspricht, so wolle man das mit meinem Wunsche erklären, dem Staatslexikon keine Gegnerschaft im eigenen Lager entstehen zu sehen. Schon so habe ich auf meinem Wege Hühneraugen genug gefunden. Der einstige Redakteur der dritten Auflage wird in dieser Be-

ziehung besser daran sein. Die zweite Auflage trägt eben naturgemäß einigermaßen den Charakter eines Ueberganges an sich.

Referent schloß mit dem Ausdrucke des Dankes für alle diejenigen, welche an dem Staatslexikon mitgearbeitet haben, besonders die beteiligten Mitglieder der Sektion der Görresgesellschaft für Rechts- und Sozialwissenschaft. Möge die Sektion bald in die Lage kommen, einem anderen größeren wissenschaftlichen Werke ihr Interesse und ihre Unterstützung zuzuwenden! [1])

Landgerichtsdirektor Dr. Bockenheimer hielt zum Schluß der heutigen Sitzung einen Vortrag über das Verhalten von Kurmainz in den Hegemoniestreitigkeiten zwischen Oesterreich und Preußen zu Ende des 18. Jahrhunderts.

Abends 8 Uhr fand zu Ehren der Teilnehmer an der Generalversammlung im großen Saale des Frankfurter Hofes ein festlicher Kommers der vereinigten Kartellverbände der katholischen Studenten statt, welchem der Herr Bischof von Mainz, der Vorstand der Görresgesellschaft sowie die Mitglieder derselben zahlreich beiwohnten. Auch Fürst Karl zu Löwenstein war erschienen. Der vollständig gefüllte Saal bot einen prächtigen Anblick. Die Mainzer Husarenkapelle begleitete die studentischen Gesänge. Der Kommers wurde von Prof. Dr. Ledroit (Mainz), alter Herr der katholischen Studentenverbindungen, eröffnet und geleitet. Derselbe pries die Prinzipien der katholischen Studentenkorporationen und bewillkommnete die Gäste, zunächst den Herrn Bischof, den Nachfolger des h. Bonifatius, und den Fürsten Löwenstein, der immer dabei sei, wo katholisches Leben pulsiere. Dann bot Redner herzlichen Willkomm den Mitgliedern der Görresgesellschaft und den übrigen Gästen sowie dem die Galerien füllenden Damenflor. Lebhaft betonte Redner unter großem Beifall der Korona die Notwendigkeit einträchtigen Zusammenhaltens und Zusammenwirkens der verschiedenen katholischen Studentenkorporationen.

Subregens Dr. Rainfurt (Mainz), alter Herr der katholischen Studentenvereine, huldigte den Autoritäten in Kirche und Staat und brachte ein begeistert aufgenommenes Hoch auf Papst und Kaiser sowie auf den Großherzog von Hessen aus. Stehend sang die Versammlung die ersten Strophen der Kaiser- und der Papsthymne.

[1]) Ein Exemplar der zweiten Auflage wurde dem Herrn Kardinal Fürstbischof Dr. Kopp, ein anderes von den Kölner Mitgliedern des Verwaltungs-Ausschusses Herrn Kardinal Erzbischof Dr. Fischer überreicht. Ein drittes übergab der Leiter des Römischen Instituts, Hr. Dr. Ehses, dem H. Vater in einer besonderen Audienz vom 22. November 1904. Die beiden Herren Kardinäle wie der H. Vater haben die Widmung mit herzlichem Danke und warmer Anerkennung des Werkes entgegengenommen.

Bischof Kirstein von Mainz richtete an die versammelten Studenten Worte der Ermunterung und Anerkennung. Auch der Bischof gab der Freude Ausdruck über die Einmütigkeit der beiden Verbände und entwickelte in ernsten und eindringlichen Ausführungen die Gründe für die Notwendigkeit dieser Einmütigkeit. Als leuchtendes Vorbild stellte der Bischof den Studenten den großen Joseph von Görres hin und rief zum Schluß den Korporationen ein herzliches **vivant, floreant, crescant** zu.

Die sog. Prinzipienrede hielt Prof. Dr. Seidenberger (Friedberg), auch seinerseits auf das gemeinsame Band zwischen den verschiedenen katholischen Studentenkorporationen hinweisend. Redner forderte in warmen und launigen Worten die akademische Jugend zum Eintritt in die Görresgesellschaft auf.

Fürst Löwenstein, alter Herr der Aenania in München, dankte für den freundlichen Willkomm, der ihm geworden. In katholischen Versammlungen fühle er sich wie im Familien- und Freundeskreise. Redner warb dann für sein „Steckenpferd", die Antiduellliga.

Namens des Vorstandes dankte Justizrat Dr. Jul. Bachem (Köln) für die Begrüßung der Görresgesellschaft durch den Leiter des Kommerses. Er fühle sich in diesem Augenblick etwas beklommen, da er als Student keiner katholischen Korporation, überhaupt keiner Korporation angehört habe, vielmehr als „Kamel" durch die Universitäten gegangen sei. Die Entwickelung des katholischen Korporationswesens habe er trotzdem aufmerksam verfolgt. Dem Vorstande der Görresgesellschaft gereiche es zur Freude, daß die verschiedenen Korporationen hier einheitlich aufträten; damit sei ein gutes und nachahmenswertes Beispiel gegeben. Sie ständen ja auch alle auf derselben prinzipiellen Grundlage und würden neuerdings zum Zusammenhalten geradezu gezwungen, da man ihnen allen die Daseinsberechtigung abspreche. Diese zu beweisen habe er nicht nötig, es sei das jüngst in glänzender Weise durch hervorragende Männer geschehen, welche aus den katholischen Korporationen hervorgingen. Für die anderen werde die Daseinsberechtigung am besten dargetan, wenn die Mitglieder der katholischen Studentenkorporationen sich rege und geschickt an allen gemeinsamen Angelegenheiten der Studentenschaft beteiligten und namentlich in dem wissenschaftlichen Leben an den Hochschulen lebhaft Anteil nähmen. Vielleicht könne hier und da noch ein Mehreres geschehen. Die deutschen Katholiken hätten sich viel zu sehr von den Universitäten abdrängen lassen; an einigen Universitäten, wo sie früher mehr bedeuteten, erschienen sie fast vollständig ausgeschaltet. Das müsse anders werden. Es gab eine Zeit, wo manche Universitätslehrer mit souveräner Geringschätzung auf alles Katholische herabsahen

und wo anderseits in einzelnen Kontroverspredigten und auch in einzelnen katholischen Blättern eine gewisse Neigung sich verriet, den deutschen Professor ein wenig als komische Person zu behandeln. Man wird inzwischen drüben wohl erkannt haben, daß die deutschen Katholiken doch auf einiges sich verstehen, und hüben, daß der deutsche Professor im wissenschaftlichen Leben ein sehr gewichtiger Faktor ist, selbst im internationalen wissenschaftlichen Leben. Behaupten und verstärken wir unsere Position an den Universitäten. Das ist vor allem Sache der nachwachsenden Generation. In diesem Sinne sage ich, diejenige katholische Korporation ist die beste, aus welcher, ceteris paribus, am meisten wissenschaftlich tüchtige Männer, konkreter ausgedrückt: am meisten arbeitseifrige Mitglieder der Görresgesellschaft, noch konkreter ausgedrückt: am meisten tüchtige Mitglieder an der dritten und vierten Auflage des Staatslexikons der Görresgesellschaft hervorgehen: „In diesem Sinne" allen Korporationen ein Hoch! Damit schloß der offizielle Teil des Kommerses.

Am Mittwoch den 12. Oktober sprach in der philosophischen Sektion Dr. Arthur Schneider, Privatdozent in München, über die Beziehungen zwischen der Seelenlehre Alberts des Großen und des Thomas von Aquin. So eifriges Streben auch die Philosophie des Aquinaten in den letzten Jahrzehnten gefunden hat, so unterließ man es doch bisher, eine gründliche historische Untersuchung seiner Anschauungen vorzunehmen, sie auf ihre Originalität hin zu prüfen. In erster Linie ist hier zu fragen, in welcher Beziehung sie zu denen Alberts des Großen stehen, der sein Lehrer war und außerdem durch seine Mutter auf ihn einwirken konnte. Diese Untersuchung sei hier zunächst nur hinsichtlich seiner Psychologie vorgenommen; man kann indessen vermuten, daß ihre Beziehungen auf den anderen philosophischen Gebieten und auch auf dem der Theologie analog sein werden. Ihre Bestimmung des Wesens der Seele ist sachlich dieselbe; die äußere Art und Weise, in welcher sie die Definition vornehmen, verschieden; bei Albert geschieht es in umständlicher Weise mit Hülfe von zwei Reihen von Definitionen, bei Thomas klar und einheitlich. Was die Probleme anlangt, die sich hinsichtlich der näheren Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Körper und des Seelenwesens als solchem ergeben, so stimmt Thomas in den weitaus meisten Punkten mit seinem Lehrer überein. Wie dieser bezeichnet er das Verhältnis von Seele und Körper als das von Form (erste Aktualität) und Materie. Auch ihm ist die ganze vernünftige Seele ihrer Substanz nach die Form des Leibes, nicht jedoch ihrer vernünftigen Kräfte als solcher und deren Betätigung. Auf die Frage, inwiefern die Seele durch ihre Beziehung zum Körper in sich selbst

determiniert wird, antwortet er mit Albert, daß die Seele als Form des Leibes ganz im ganzen Körper vorhanden und insofern ungeteilt, in Hinsicht auf ihre organischen Vermögen in ihm geteilt sei. Auch in der Art und Weise, in welcher sich Thomas zur augustinischen Medienlehre stellt, lassen sich Beziehungen nachweisen. — Wie Albert, lehnt auch er die Annahme einer Zusammensetzung der Seele aus (spiritueller) Materie ab. Das Verhältnis zwischen der Seele und ihren Vermögen wird von beiden in aristotelischer Weise bestimmt. Die Vermögen sind Qualitäten an der Seelensubstanz; in jedem Lebewesen ist nur eine Seele als Form vorhanden, diese umfaßt die Kräfte der betreffenden übrigen Seelenstufen als Potenzen in sich. — Im Anschluß an Aristoteles unterscheiden beide eine dreifache Seelenstufe, die vegetative, sensitive und intellektive. Bei der Einteilung der Kräfte der sinnlichen und vernünftigen Seele operiert Thomas glücklicher; er scheidet nicht wie Albert von aristotelisch-biologischem Standpunkte aus zwischen erkennenden und bewegenden, sondern zwischen erkennenden und Strebekräften. In den einzelnen Ausführungen über die verschiedenen Seelenkräfte schließt Thomas sich zunächst an die Anschauungen seines Lehrers an; er übernahm, was besonders hervorzuheben ist, seine Lehre vom Wesen des Intellektes. „So dürften aus dem reichen Ruhmeskranze, den die Nachwelt dem Andenken des Aquinaten geflochten, doch wohl einige Blätter seinem Meister gebühren, unserem deutschen Landsmann Albert dem Großen." An zweiter Stelle sprach dann Regens Dr. Becker (Mainz) über den Satz des h. Anselm: credo ut intelligam.

In der historischen Sektion berichtete Geheimsekretär Dr. Weiß (München) über den Fortgang der Arbeiten am Historischen Jahrbuch und die früheren Wünschen entsprechenden Umgestaltungen der redaktionellen Einrichtung. Der Referent konnte feststellen, daß das Jahrbuch sich besonders in den Kreisen der nichtkatholischen Gelehrten wachsender Beachtung erfreut. Der Vorsitzende der Sektion, Prälat Hülskamp, zollte unter dem Beifall der Versammlung der Redaktion des Jahrbuches volle Anerkennung. Darauf teilte Prälat Hülskamp den kurzen Auszug eines Referates mit, das der leider erkrankte Prälat Dr. Ehses (Rom) in der heutigen Sitzung erstatten wollte. Das Thema lautete: Hat Paolo Sarpi für seine Geschichte des Konzils von Trient aus Quellen geschöpft, die heute nicht mehr fließen? Die Antwort ist, daß solche angebliche Quellen des bekannten Historikers des Tridentinum, sofern sie bis jetzt nicht bekannt geworden, von ihm erfunden sind. Die betreffende Abhandlung wird in einem der nächsten Hefte des Historischen Jahrbuches erscheinen. Zum Schluß sprach Prof. Schmidt (Mainz) über das wissenschaftliche Leben in Mainz zu Anfang des 17. Jahrhunderts.

Der Besuch der Generalversammlung war ein immer zahlreicherer geworden. In den letzten Sitzungen bemerkte man u. a. noch die Herren Reichsgerichtsrat Spahn (Leipzig), Professor Hitze (Münster), Generalsekretär Pieper (M. Gladbach), Justizrat E. Müller und Abg. Marcour (Koblenz), Verleger H. Herder (Freiburg i. Br.), Oberamtsrichter Gießler (Mannheim), Landrichter Itschert (Frankfurt a. M.), Staatsarchivar v. Domarus (Wiesbaden), Kommerzienrat Cahensly (Limburg a. d. L.).

In der um 11 Uhr abgehaltenen letzten allgemeinen Sitzung wurden zunächst Vorstandswahlen getätigt. Es wurden durch Akklamation zugewählt: Domkapitular Dr. Bendix (Mainz), Prof. Dr. Beyerle (Breslau), Prof. Dr. Esser (Bonn), Prof. Pfarrer Dr. Franz Falk, Prof. Dr. Franz Kampers (Breslau), Prof. Dr. Mausbach (Münster), Domkapitular Prof. Dr. Selbst (Mainz), Geheimsekretär Dr. Weiß (München).

Nachdem zunächst Prof. Kampers einen mit großem Interesse aufgenommenen Vortrag über die Kaiseridee Karls des Großen gehalten, behandelte Prof. Esser das Thema Naturwissenschaft und Weltanschauung. (Wir verzichten hier auf auszügliche Wiedergabe, weil die Ausführungen des Redners in erweiterter Form als erste Vereinsschrift für 1905 erscheinen werden.) Die Vorträge von Prof. Kampers und Prof. Esser bezeichneten den Höhepunkt der Generalversammlung. Insbesondere fesselte der ebenso aktuelle wie geistvolle Esserſche Vortrag in hohem Maße die Zuhörerschaft.

Nach einem Dankwort des Präsidenten an die Redner ergriff Bischof Kirstein das Wort. Herzlich dankte er allen, die dazu beitrugen, den schönen Verlauf der Tagung zu ermöglichen. Schließlich spendete er der Versammlung den bischöflichen Segen, worauf Präsident Frhr. v. Hertling die Tagung schloß.

II. Vorstandssitzungen der Görresgesellschaft

im Kleinen Saale des Frankfurter Hofes.

Erste Sitzung am 10. Oktober 1904.

Anwesend: Frhr. v. Hertling, Justizrat Jul. Bachem, Dr. Cardauns, Prälat Hülskamp, Prälat Franz, Prof. Pohle, Dompropst König, Prof. Kirsch, Prof. Hoberg, Prof. Schäfer, Prof. Bäumker, Prälat Pruner, Prof. Schlecht; als Vertreter des Lokalkomitees Domkapitular Bendix. Als neue Vorstandschaftsmitglieder werden gewählt: Dr. Joseph Weiß, Geheimsekretär und Redakteur des Hist. Jahrbuches in München, Domkapitular Dr. Bendix in

Mainz, Prof. Mausbach in Münster, Prof. Esser in Bonn, die Prof. Beyerle und Kampers in Breslau.

An Stelle des verhinderten Prof. Dr. Grauert berichtet Geheimsekretär Dr. Weiß über das Historische Jahrbuch. Die Wünsche auf Reduzierung des Umfangs und raschere Fertigung der Novitätenschau konnten bereits berücksichtigt werden, ebenso ist auf Behandlung der neueren Geschichte mehr Bedacht genommen worden. Der Absatz hat trotz der Preiserhöhung nicht wesentlich gelitten. Prälat Franz verleiht seiner Genugtuung Ausdruck über die Verbesserungen, vermißt aber im gedruckten Vorstandsschaftsbeschluß die Erwähnung seines Antrags, daß bei den im Jahrbuch besprochenen Büchern der religiöse Standpunkt der Verfasser kenntlich gemacht werde. Dr. Cardauns klärt die Sache an der Hand des Protokolls auf, womit Prälat Franz die Sache für erledigt erklärt.

Dr. Weiß berichtet über die Vorarbeiten zu einem Generalregister über die bisher erschienenen Bände des Historischen Jahrbuches. Dr. Cardauns spricht sich gegen den Umfang von zwei Bänden in der Stärke des Jahrbuchbandes aus; für Einschränkung sprechen auch Hoberg und Kirsch. Dompropst König macht auf die Schwierigkeiten des Absatzes aufmerksam. Prälat Franz ist für sofortige Festlegung des Arbeitsprogramms: Berücksichtigung der Aufsätze und der kl. Beiträge unter Ausschluß der Rezensionen, Zeitschriften- und Novitätenschau und Nachrichten. Justizrat Bachem wünscht genauen Vorschlag über den Umfang. Der Vorsitzende schlägt vor, die Erledigung der Sache dem Verwaltungsausschuß in Verbindung mit den Herren Prälaten Franz und Hülskamp anheimzugeben, womit die Versammlung einverstanden ist.

Prof. Pohle berichtet über das Philosophische Jahrbuch und macht Vorschläge für Hebung desselben. Der Absatz hat im Buchhandel zugenommen, ist aber innerhalb der Gesellschaft zurückgegangen.

Der Vorsitzende beglückwünscht die Redaktion des Staatslexikons zur raschen Vollendung der Neuauflage.

Prälat Ehses, durch Gesundheits- und persönliche Verhältnisse verhindert zu erscheinen, hat schriftlich über das Römische Institut berichtet. Der Vorsitzende zollt seiner Tätigkeit warme Anerkennung und weist auf die bescheidenen Gehaltsverhältnisse hin. Sein Gehalt wird auf 5000 M. zu erhöhen beschlossen. Prälat Franz wünscht eine straffere Organisation des Römischen Instituts. Frhr. v. Hertling wünscht Belegung von Arbeitstischen im Kgl. Preußischen Institut, doch so, daß die Aufsicht in Händen von Msgr. Ehses bleibt. Msgr. Kirsch wünscht eine Ausnahme zu Gunsten der im Camposanto wohnenden Priester. Der Vorsitzende wird die Angelegenheit sowohl mit Prof. Kehr als mit Msgr. Ehses regeln.

Als neuer Stipendiat tritt in das Institut ein Dr. Vinzenz Schweitzer als Mitarbeiter am Conc. Tridentinum.

Dr. v. Gulik hat zur Fortsetzung der Hierarchia cath. des P. Eubel bereits eine einmalige Zuwendung erhalten. Jetzt wird beschlossen, Sicherstellung der Drucklegung und Nennung der Gesellschaft auf dem Titel vorzubehalten und dann Gewährung eines Zuschusses von 800 M. zunächst für ein Jahr zu genehmigen.

Ein Privatdozenten-Stipendium wird von 1800 M. auf 2000 M. erhöht, ein anderes (600 M.) verlängert. Ein neues Gesuch wird bis zur erfolgten Habilitation zurückgestellt. Zur Unterstützung astronomischer Forschungen werden 800 M. bewilligt.

Zweite Sitzung am 11. Oktober 1904.

Anwesend die Herren: Frhr. v. Hertling, Cardauns, Franz, Jul. Bachem, Hülskamp, Hoberg, Kirsch, Bäumker, Bendix, Schäfer, König, Weiß, Schlecht.

Der Vorsitzende schlägt vor, noch zwei Mainzer Herren in den Vorstand zu wählen: Domkapitular Selbst und Prof. Pfarrer Dr. Franz Falk, was geschieht.

Generalsekretär Dr. Cardauns beantragt eine einmalige Zuwendung an die Pensionskasse des Augustinusvereins von 300 M. in Anerkennung, daß die zahlreichen dem Verein angehörenden katholischen Blätter die Ankündigungen der Generalversammlung ꝛc. kostenlos veröffentlichen. Wird genehmigt.

Prälat Franz greift die Registerfrage nochmals auf und beantragt: Die Redaktion des Historischen Jahrbuches wird beauftragt, zur Probe ein Sachregister über zwei Hefte des Jahrganges 1900 anzufertigen und dafür nur die Aufsätze und kleinen Beiträge, ev. Rezensionen zu berücksichtigen. Honorar bis zur Höhe von 80 M. Termin spätestens 1. Februar. Wird angenommen.

Von P. Wilhelm Schmidt, Missionar S. V. D. in St. Gabriel bei Wien, liegt ein Antrag vor auf Gründung einer Zeitschrift für Völkerkunde und vergleichende Sprachwissenschaft. Der Vorsitzende gibt nähere Aufschlüsse und setzt eine Denkschrift des Antragstellers in Umlauf. Er steht der Idee sehr sympathisch gegenüber, macht aber auf die Schwierigkeiten aufmerksam. Nach warmer Befürwortung durch Prälat Franz und J. Bachem spricht Hoberg für Ersatz der Worte „vergleichende Sprachwissenschaft" durch „Religionswissenschaft". Kirsch wünscht eine „Zeitschrift für Völkerkunde" ohne Beifügung. Schäfer nimmt den Gedanken auf, die Unterstützung gemeinsam mit der Leogesellschaft zu bieten. Es wird beschlossen, etwa 1000 M. zunächst für ein Jahr in Aussicht zu nehmen, gemeinsam mit der Leogesellschaft die Zeitschrift zu fördern, im Titel die Worte „vergleichende Sprachwissenschaft" zu streichen und zu verlangen, daß die Zeitschrift nicht ausschließlich eine Zeitschrift einer einzelnen Missionsgesellschaft werde.

Nachdem die Zeitschrift „Natur und Offenbarung" die in vorigjähriger Generalversammlung gestellte Forderung erfüllt hat, wird beschlossen, die Subvention von 750 M. wieder zu gewähren ab 1. Januar 1904, und zwar auf drei Jahre.

Hoberg regt noch an, der orientalischen Geschichtsforschung (Babel- und Bibelfrage ꝛc.) mehr Aufmerksamkeit zu schenken.

III. Das römische Institut der Görresgesellschaft im Jahre 1904.

Der bisherige Bearbeiter der finanzwirtschaftlichen Materialien, Dr. Göller, ist mit dem 1. Oktober 1903 in das befreundete kgl. preußische Institut übergetreten, mit der Erklärung jedoch, daß er den ersten Band der Vatikanischen Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung im Mittelalter im Laufe des Jahres 1904 fertigstellen und in Druck geben werde. Die Leitung des kgl. preußischen Institutes war damit durchaus einverstanden, und so sind bis jetzt bei F. Schöningh in Paderborn von diesem ersten Bande 20 Bogen gedruckt. Derselbe führt den Untertitel: Papst Johann XXII. Bd. 1. Die Einnahmen der Camera Apostolica 1316—1334; er wird also die Einnahmen aus dem ganzen Pontifikate Johanns XXII. enthalten und gibt durch Vergleichung der Parallelbücher, die in der päpstlichen Kammer geführt wurden, durch Heranziehung der Obligationes, Solutiones ꝛc. eine sehr erschöpfende, übersichtliche und kritisch exakte Darstellung seines Gegenstandes. Die Ergebnisse der im vorigen Jahresberichte erwähnten diplomatischen Forschungen hat Göller unterdessen in der Schrift: Mitteilungen und Untersuchungen über das päpstliche Register- und Kanzleiwesen im 14. Jahrhundert (Rom 1904) niedergelegt.

Als aktives Mitglied für diesen Zweig unserer Arbeiten trat am 1. November 1903 Dr. H. Schäfer aus Köln ein, der sofort vom Leiter des Instituts in Verbindung mit dem eben in Rom anwesenden Msgr. Prof. Kirsch und Dr. Göller in die Quellen und die Methodik der Kameralarbeiten eingeführt wurde, und alsbald mit den Materialien für den zweiten Band begann. Dieser zweite Band wird vor allem zwei wesentliche und sehr reichhaltige Gruppen der Ausgaben enthalten, gleichfalls für die ganze Regierungszeit Johanns XXII., nämlich die Extraordinaria und die Eleemosyna, Außerordentliches und Wohltätigkeit, unter welchen summarischen Bezeichnungen sich eine Fülle von politisch wie kulturhistorisch wertvollen Einträgen verbirgt, z. B. Ausgaben für kommende und gehende Gesandtschaften, für Kriegsrüstungen, Unterstützung für Klöster und Missionare, Bau von Kirchen und Hospitälern usw. Die Sammlungen über diese beiden großen Kapitel sind soweit abgeschlossen, daß jetzt im Herbst zur Vorbereitung für den Druck geschritten werden kann, der sich sogleich an den Band von Dr. Göller anschließen dürfte.

Vom Concilium Tridentinum ist der 2. (4.) Band, bearbeitet von Dr. Ehses, zur Ausgabe gelangt. Der Inhalt desselben ist schon im vorigen Jahresberichte verzeichnet; nur ist noch das Register, in welches einige Nachträge verflochten wurden, in Stärke von 31 Seiten hinzugekommen, so daß der ganze Band den Umfang von 760 Seiten erhalten hat. Sofort begann nun Dr. Ehses mit der Bearbeitung des zweiten Aktenbandes, zu welchem das Quellenmaterial in erschöpfendem Umfange vorliegt; auch für die Kommentierung ist bereits ausgiebig vorgearbeitet, so daß für den Beginn des Druckes ein nicht zu weiter Termin gesetzt werden könnte. Doch liegt bereits das Manuskript von Prof. Dr. Merkle in Würzburg zum zweiten Diarienbande vor, und da ohnehin Oberlehrer Dr. Buschbell in Krefeld durch Berufs- und Familienverhältnisse verhindert war, den ersten Band der Konzilskorrespondenz abzuschließen, erklärte sich Prof. Merkle gern bereit, mit dem zweiten Diarienbande einzutreten, dessen Druck demnach in kürzester Frist beginnen wird.

Zu diesem zweiten Diarienbande fand Dr. Ehses auf einer im Juli unternommenen Studienreise im Wiener Reichs-, Hof- und Staatsarchiv das Originaldiarium des Niederländers Karl de Langhe oder Langius, der den aus den Niederlanden nach Trient gesendeten Prälaten und Theologen als Sekretär beigegeben war und nun vom 1. Mai 1551 bis 1. Mai 1552 sorgfältige Aufzeichnungen führte. Auf denselben Langius stieß auch, wenn auch nur nebenbei, Pfarrer Dr. Postina, der die Akten der zweiten Trienter Periode behandelt. Des näheren wird darüber Prof. Merkle im zweiten Bande handeln.

Fernere Arbeiten von Dr. Ehses im laufenden Jahre sind die Fortsetzung der Legation des Kardinals Campeggio auf dem Augsburger Reichstage von 1530 in der Römischen Quartalschrift und ein im nächsten Heft des Histor. Jahrbuchs erscheinender Aufsatz über die Frage, ob Paolo Sarpi bei Abfassung seiner Geschichte des Konzils von Trient über Quellen verfügte, die heute verschüttet oder verschollen sind.

Herr Dr. W. van Gulik, Kaplan am deutschen Campo Santo, setzt mit Unterstützung durch die Görresgesellschaft das sehr geschätzte Werk von P. Eubel, O. M. Conv., Hierarchia catholica fort, zunächst für die Zeit von 1503—1592. Derselbe hofft bis Februar 1905 mit der Sammlung der Materialien in den römischen Archiven zu Ende zu kommen und hat nun außer den Bischöfen auch die gleichzeitige Abtsreihe der konsistorialen Klöster zusammengestellt, deren Veröffentlichung sich sehr empfehlen dürfte.

Die Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte sind in diesem Jahre um einen Band (No. 10) reicher geworden, nämlich um den ersten Band der kaiserlichen Nuntiatur von Ende 1584 bis März 1587, bearbeitet von Pfarrer Dr. Reichenberger. Der Band in Stärke von etwa 550 Seiten liegt zwar noch nicht vor, weil der Herausgeber, durch die mannigfaltigsten Berufsgeschäfte verhindert, erst vor kurzem das Manuskript zum Register einsenden konnte; da aber alles übrige bereits

gedruckt ist, steht die Ausgabe unmittelbar bevor. Auch das Chronicon actitatorum temporibus Benedicti XIII. (Petri de Luna) des Martinus de Alpartil harrt noch der Vollendung, was niemanden wundern wird, der weiß, in welchem Maße der Herausgeber P. Fr. Ehrle, S. J. durch die Obliegenheiten der vatikanischen Bibliothek in Anspruch genommen wird. Doch steht es nach dessen freundlicher Versicherung unzweifelhaft fest, daß die Chronik mit Anhang in diesem Winter fertiggestellt werden wird.

Somit wird denn in der Druckerei von F. Schöningh in Paderborn bald Raum geschaffen sein sowohl für die Fortsetzung der kaiserlichen Nuntiatur bis 1590 durch Mathaus Voltolini, als auch für die im vorigen Jahresberichte angekündigten Arbeiten von Privatdozent Dr. L. Schmitz in Münster und dem Kgl. Archivar Dr. M. v. Domarus in Wiesbaden. Dagegen wird der Druck des Werkes von Prof. Dr. A. Meister in Münster, Die päpstlichen Geheimschriften bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, schon jetzt im Herbste bei Schöningh in Angriff genommen, allerdings in einem etwas langsameren Tempo, weil das Buch viele Schriftzeichen enthalten wird, die eigens hergestellt werden müssen.

Koblenz (Marienhof), 8. Oktober 1904. Msgr. Dr. Ehses.

*

Die Arbeiten des römischen Instituts der Görresgesellschaft vom 1. Oktober bis 31. Dezember 1904.

Dr. H. Schäfer hat die Behandlung des Ausgabenregisters unter Papst Johann XXII. fortgesetzt und den Titel **Expensae pro vadiis ordinariis familiarium Papae** erledigt. Unter diesen Titel fallen die Gehälter sämtlicher ständigen Kurialbeamten in Avignon, geistlichen wie weltlichen Standes, und man gewinnt an der Hand der Aufzeichnungen einen genauen Einblick in die Mannigfaltigkeit und in die Abstufungen der Beamtenhierarchie. Unter dem weltlichen Personal nimmt durch die Zeitverhältnisse das Militär stetig an Zahl und Bedeutung zu. Neben den regelmäßigen Zahlungen laufen manche Posten eines Extraordinarium einher, die dem Titel Abwechslung und erhöhten Wert verleihen.

Dr. B. Schweitzer trat am 19. Oktober ein und begann sofort die Forschung nach dogmatischen wie reformatorischen Traktaten, die mit dem Konzil von Trient im Zusammenhang stehen. Vor allem anderen ist natürlich eine systematische Durchsicht des Quellenmaterials erforderlich, wobei die Inventar-Excerpte des Institutes sehr zu statten kamen. Es wurden zunächst im Archiv die 150 Bände der Abteilung de Concilio und die Sammlung der Varia Politicorum, in der Bibliothek die Handschriftenkataloge vorgenommen. Die Ausbeute an wichtigen und unbekannten Stücken ist schon jetzt sehr bedeutend: zahlreiche Traktate über die Rechtfertigung und die einzelnen Sakramente, darunter solche von den Löwener Theologen Bajus, Hessels und Jansenius; Reformtraktate über Einzelfragen wie die Annaten und die Verleihung der kirchlichen Benefizien, und Reform im großen wie der umfangreiche literarische Nachlaß von Bartholomäus Guidiccione, Hieron. Seripando, Thomas Campeggio u. a. Auch Wilhelm Sirlet kommt mit manchen seiner Aufzeichnungen in Betracht. Sobald sich Wert und Neuheit einer Abhandlung ergab, wurde zum Kopieren derselben geschritten.

Der Unterzeichnete ist mit dem zweiten Bande der Konzilsakten beschäftigt, der die erste Trienter Periode zu Ende führen soll. Die Kommentierung hat die Sessio IV

vom 8. April 1546 abgeschlossen und damit die dogmatischen Dekrete über Schrift und Tradition nebst den parallelen Reformkanones über Vulgata und Bibeltext erledigt. Zugleich wurde mit der folgenden Sessio begonnen, die den fundamentalen Dekreten über peccatum originale und Ausübung des Predigtamtes gewidmet ist. Im Archiv wurden immer wieder die ursprünglichen Aufzeichnungen Massarellis mit den späteren Redaktionen verglichen, wobei es zuweilen gelang, hastig geschriebene Stellen der Sitzungsprotokolle zu entziffern, die dem Sekretär selbst unverständlich geworden waren. Immer mehr stellte sich auch heraus, wie sehr die Ausgabe Theiners durch willkürliche Kürzungen und Aenderungen der Zuverlässigkeit und Richtigkeit entbehrt. Die übrige Archivzeit wurde auf die Akten der letzten Periode unter Pius IV. verwendet, welche gegenwärtig bis zur Sessio XIX. am 14. Mai 1562 gesammelt sind.

Dr. W. van Gulik hat für den 3. Bd. der Hierarchia catholica die Durchforschung der Konsistorialakten bis zum Jahre 1592 nahezu vollständig abgeschlossen; für die Jahre 1505—1517, in welchen die Konsistorialakten versagen, boten die vatikanischen Register guten, wenn auch mühsamen Ersatz. Neben der series episcoporum wurde immer auch die Reihe der Aebte für die konsistorialen Klöster fortgeführt.

Papst Pius X. hat die zweite Auflage des Staatslexikons mit großem Wohlgefallen entgegengenommen und über die Anerkennung, welche damit die Grundsätze christlicher Staatslehre gefunden haben, seine hohe Befriedigung kundgegeben. Se. Heiligkeit sprach sich sehr lobend und dankend über die Bestrebungen der Görres-Gesellschaft aus und gedachte mit Wärme der Mitarbeiter an dem Staatslexikon, besonders des Herausgebers Dr. Julius Bachem.

Rom, 6. Januar 1905. Msgr. Dr. Ehses.

*

Die Tätigkeit der archäologischen Abteilung des römischen Instituts.

Im Gegensatz zu den verflossenen Jahren wurden in diesem Schuljahre die wissenschaftlichen Ausflüge vornehmlich auf eine Katakombe, auf diejenige der h. Priscilla, beschränkt, deren zahlreiche Monumente eine allseitige Beleuchtung und Erklärung gefunden haben. Außerdem wurde ein Ausflug zu den neuen Ausgrabungen in Commodilla, und ein anderer in die älteste von dem Unterzeichneten der Erforschung wiedergewonnene Region von Pretestato gemacht. An den Exkursionen beteiligten sich die folgenden Herren: Dr. Schermann, Dr. v. Gulik, Dr. Winckelmans, Kapläne im Campo Santo; Dr. A. Baumstark; W. Van de Loo, Kaplan in der Anima; Dr. Ignaz Libermayr, Archivar (Linz) und Dr. Ignaz Ph. Dengel, vom österr. Institut für Geschichte; P. Gualbertus M. Burchard, P. Lucianus M. Polomsky, P. Aloysius M. Schlegel, Priester der Gesellschaft des göttl. Erlösers.

Rom, 26. September 1904. J. Wilpert.

IV. Von den Beziehungen der pfälzischen Kurfürsten zum Geistesleben am Mittelrhein.

Von Josef Weiß.

(Vortrag in der historischen Sektion bei der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Mainz am 11. Oktober 1904.)

Als die letzte Linie des wittelsbachischen Hauses nach Bayern, seinem Ausgangspunkte, zurückgekehrt und das linke Rheinufer in den Händen der französischen Republik war, da wurde gar manchem patriotisch gesinnten Mannheimer um die Zukunft der kurpfälzischen Residenzstadt bange, und der Besten einer, der Akademiker und Historiker Theodor Edler v. Traitteur, griff zur Feder, um in einer ausführlichen Denkschrift[1]) über die wissenschaftlichen und künstlerischen Anstalten Mannheims warme Fürsprache einzulegen, daß die Regierung von München aus doch ja für den Fortbestand dieser Institute „zum Nutzen und Frommen des rheinpfälzischen Staates als wie insbesondere zum Interesse und agrément, zur Aufhilfe der Stadt Mannheim" ernstlich Sorge trage. Traitteur war zu einem solchen Gutachten berufen. Er verstand die Dinge und hatte, wie sein Nachlaß im Münchener Geh. Hausarchiv zu erkennen gibt, mit emsigem Sammeleifer seine Kenntnisse von der Geschichte, namentlich der Geistesgeschichte der Kurpfalz zu erweitern und zu vertiefen gesucht; für die Zeit Karl Theodors bleibt er nach dieser Seite hin bis heute einer der verlässigsten Gewährsmänner.

In großen Zügen deutet Traitteur in der erwähnten Denkschrift an, wie die pfälzischen Kurfürsten bestrebt gewesen sind, ihre Hofhaltung durch wissenschaftliche und künstlerische Anstalten zu verherrlichen. Hier ist nicht der Ort, dieses Gesamtbild wiederzugeben, welches nach Traitteurs Absicht veranschaulichen sollte, daß trotz wiederholter Heimsuchungen der Pfalz immer nach solchen trostlosen Zeiten Regenten tätig waren, das Gesunkene aufzurichten, und nicht wenige, welche persönlich anregend und fördernd auf Kunst und Wissenschaft einwirkten.

Nur ein paar Stellen dieses Gemäldes, in denen die Beziehungen der pfälzischen Kurfürsten zum Geistesleben am Mittelrhein hervortreten, möchte ich etwas ausmalen.

I.

Die alte Hochschule zu Heidelberg ist nach dem berechtigten Urteile Konstantin v. Höflers[2]) „eine dynastische Universität" gewesen, die

[1]) Jetzt Hs. Nr. 215 des Geh. Hausarchivs in München.

[2]) „Die Heidelb. Univ.-Jubelfeier im Lichte der Geschichte": Hist. Jahrb. VIII (1887), 29.

diesen Charakter im Guten wie im Schlimmen nicht verleugnete. Im gleichen Sinne wurde auch ihre Bücherſammlung vom Herrſcherhauſe gehütet und gefördert, wie Ottheinrich in ſeinem Teſtament ſagt, als „ein beſonders teuerer Schatz des Kurfürſtentums".

Als erſter tat das in beſonderem Maße der Enkel des Stifters und Sohn des römiſchen Königs Rupprecht, der Protektor des Konſtanzer Konzils, Kurfürſt Ludwig III., „der an wirklichem Bildungsintereſſe ſeine Vorgänger überragt",[1]) von dem Wimpfeling erzählt: „iam aevo plenus in Romano eloquio proficere satagebat." Nicht nur, daß er auf ſeinen Reiſen nach Paris und Paläſtina ſeltene Hſſ. ſammelte und Kopiſten auf ſeinem Schloſſe beſchäftigte,[2]) er vermachte auch ſeine Bücherei, die 152 Bände umfaßte, teſtamentariſch dem von ihm mit der Univerſität vereinigten Stift zum Hl. Geiſt zum öffentlichen Gebrauch, nur ſollten die Bücher bloß in der Liberei benützt werden dürfen und hatte lediglich ſein Sohn Ludwig das Recht, eines oder mehrere auf einen Monat mit nach Hauſe zu nehmen.[3])

Durch dieſe Bücherſchenkung wurde Kurfürſt Ludwig III. zum Mitbegründer der Biblioteca Palatina, denn eine Reihe von ſeinen Hſſ., welche er damals ſchenkte und die in dem bezüglichen Revers der Univerſität vom Jahre 1438 namentlich aufgezählt werden,[4]) ſind Beſtandteile der Palatina geworden und als ſolche 1623 in die Vatikaniſche Bibliothek gelangt.

Es ſollen hier nur zwei von dieſen Hſſ. aus dem Eigentume Kurfürſt Ludwigs hervorgehoben werden. Sie ſtehen beide im Jahre 1438 in jenem Verzeichnis über die Bücherſchenkung, die eine[5]) als

„Libellus quatuor fluvialium arborum in pergameno et asseribus cum rubeo corio,"

und die andere[6]) als

„Adamus colluctancium aquilarum editum per Magistrum Wynandum in pergameno et asseribus cum rubeo coopertorio,"

und ſind heute identiſch mit den codices Palatini 411[7]) und 412.[8])

[1]) Thorbecke, Die älteſte Zeit der Univerſität Heidelberg, S. 25. Vgl. auch Strauch, Pfalzgräfin Mechthild, S. 29, Anm. 1.

[2]) Thorbecke a. a. O. 26.

[3]) Acta Acad. Theod. Palat. I, 406 ff. — Winckelmann, Urkundenbuch I, 118 f.

[4]) Acta etc. a. a. O. — Vgl. auch Wilken, Geſch. der Bildg. ꝛc. der Heidelb. Bücherſammlungen, S. 96 ff. — [5]) A. a. O S. 412.

[6]) A. a. O. S. 410. Adamus iſt ein Fehler, ſtatt Adamas.

[7]) Cod. Pal. lat. recens. H. Stevenson I, 120: 411. Membr. in f. saec. XV. fol. 37; picturis illustratus. „Wynandi de Stega vallium

Aber nicht bloß wegen dieſer gemeinſamen Herkunft aus dem Beſitze Kurfürſt Ludwigs III., noch in anderem Zuſammenhange intereſſieren uns die 2 Hſſ., ſie haben auch einen gemeinſamen Autor: Winand von Steeg.

Wer war Winand von Steeg? Es exiſtieren lediglich vereinzelte, zerſtreute Nachrichten über ihn, von denen hier folgende zum erſtenmal zuſammengeſtellt werden. Er iſt identiſch mit dem „Wynandus Ort

---

Reni libellus qui dicitur mons quatuor fluvialium arborum" (synopsis lectionum in universitate heidelbergensi hab. de consanguinitatis et affinitatis naturalis et allegoricae arboribus), ad Ludovicum Bavariae ducem a. 1417 f. 2. Initium eiusdem operis imperfecti f. 1. „Breuis oracio de horis Beate Marie Virginis, de Angelis cunctis et omnibus sanctis ac fidelibus animabus, cum conclusione aptissima pro itinerantibus", versus rhythmici „pro domino duce"; inc.:

„Dulce lilium vernale
O te quantumve penale
circumtexit et aspexit"

f. 35 v. — Eadem oratio lingua germanica „pro domina ducissa"; inc.:

„Du fusge lilge meilicher bhit
Eya wie viel der pynen ghit"

f. 36. — folio 1, alia manu, adnotatur „hec oratio est volgarizata pro preclarissima dna. Merhtildi uxore predicti principis, alias non haberet hic locum". Arbores genealogici, cum imaginibus s. Annae, b. Mariae virg., s. Elisabeth et s. Ioannis Baptistae, f. 36 v. — G. Dreves gibt in ſeinen Analecta hymn. XXX, 110, Nr. 49, worauf er mich freundlichſt aufmerkſam machte, einen Abdruck des lateiniſchen Gedichtes und der deutſchen Uebertragung ſowie eine Beſchreibung der Rubrik der Hſ., derzufolge oben nach „itinerantibus" noch anzufügen iſt: „ut nostrum iter quotidianum et finale in ictu mortis feliciter concludatur. Edita Ambergae ad complacentiam gloriosi, sereni ac illustris principis ac Domini, Domini Ludovici, sacri Romani etc. Comitis Palentini (!) et Bavariae ducis." Der Anfang des deutſchen Textes lautet nach D.: *„O sulze lilge meilicher blut,*
Eya, wie viel der pynen glut."

[8]) A. a. O. I, 121: 412. Membr. in 4°, saec. XV. fol. 105; picturis illustratus. Wynandi de Stega „Adamas colluctantium aquilarum" i. e. tractatus mysticus de ecclesia tempore schismatis et concilii constantiensis, allegoricis picturis illustratus, manu saec. XVI., notitia huius operis lingua germanica, f. 1. „Eiusd. ymnus in laudem dei, gloriose virginis Marie et omnium civium supernorum" qui „cantatur ad omnes horas cum notis (i. e. iuxta tonum hymni:) sicud a solis ortu cardine"; inc.:

„A summo choro seraphin (sic) *concentum ad puerorum*
Ardentes Xpo. dno. psallemus nunc altissimo";

est carmen alphabeticum, cui accedit „glosula (acrosticha) ostendens compositoris nomen („doctor Winandus me ornavit") tot habe(ns) capitales litteras quot habet ymnus abecetarias"; inc. „Dominice nativitatis anno Millesimo Quadringentesimo Vigesimo in civitate Augusten. in crastino Epiphanie hunc composui ymnum," f. 103 v. — Vgl. den Abdruck des Hymnus und die Vervollſtändigungen bei Dreves a. a. O. S. 90 f.

de Stega Treuer. dioc.,[1]) welcher unter dem Rektor Johann von Noet im Sommer 1394 zu Heidelberg immatrikuliert,[2]) im Juli 1396 daselbst „bacal. artium“,[2]) und durch Nikol. Burgmann im Januar 1401 ebenda als Baccalaureus der Jurisprudenz promoviert wurde.[3]) Er war 1401 „pastor in Wyszyl Treverensis dioc.“,[3]) d. i. wohl Pfarrer von Oberwesel. Den „Libellus“ bezw. „Mons quatuor fluv. arborum“ verfaßte er 1417 in Amberg, und den „Adamas colluct. aquilarum“ 1420 in Augsburg. Beide Werke widmete er dem Kurfürsten Ludwig III. von der Pfalz, für dessen (zweite) Gemahlin Mechtild[4]) von Savoyen (vermählt 1417, Nov. 30.) sein Hymnus „Dulce lilium vernale“ verdeutscht wurde.[5]) Er stand in guten Beziehungen zum kurpfälzischen Hofe, der damals öfters in Amberg residierte, wo sich Ludwig III. 1417 eine Veste baute[6]) und im gleichen Jahre auch Winand v. Steeg seinen „Mons quat. fluvial. arborum“ erscheinen ließ. Ebenso war er angesehen bei Kaiser Sigmund, der ihn am 14. April 1419 zu seinem Sekretär ernannte,[7]) wie ein gleiches am 6. August 1426 der Kardinal Giord. Orsini tat.[8]) Die pfälzischen Beziehungen werden auch dazu beigetragen haben, daß er im Jahre 1421 die Pfarrei Bacharach erhielt;[9]) denn auf grund eines Vertrages von 1418[10]) durfte das Kapitel von St. Andreas in Köln, welches das Patronatsrecht über die Pfarrei besaß,[11]) in Bacharach nur einen Pfarrer bestellen, der persona grata beim pfälzischen Kurfürsten war, dem die Burg und Vogtei gehörten. Leicht aber hatte es Winand von Steeg auf der Pfarrei Bacharach nicht. Mit dem Klerus seines Sprengels mußte er ernstliche Jurisdiktionsstreitigkeiten ausfechten; sie wurden durch ein großes Weistum im Jahre 1438 zu seinen Gunsten geschlichtet.[12])

---

[1]) Die Benennung nach dem Geburtsort Steeg bei Bacharach hat mehr als ein Gegenstück (z. B. Nicolaus [Krebs] de Cusa). Auch erscheint er als Pfarrer von Bacharach unter dem Namen „Winand Ort von Steege“ in dem Vergleich vom 22. Oktober 1436; siehe Regest. in H. 76 der Annal. d. Hist. Ver. f. d. Niederrhein. (Inventar des Archivs von St. Andreas), S. 55.

[2]) Toepke, Die Matrikel der Universität Heidelberg I, 57.

[3]) A. a. O. II, 501.

[4]) Die „Merthildi“ bei Stevenson, s. hier Anm. 7 auf S. 25.

[5]) S. vorgenannte Anmerkung.

[6]) Regesta Boica XII, 241 und 257.

[7]) Regesta Imperii XI, S. 269 Nr. 3848; Abschr. in Hs. Nr. 12 des Geh. Hausarchivs.

[8]) Abschrift in vorgen. Hs.

[9]) Vereidigt am 16. Juli 1421; s. Regest in den Annalen d. Hist. Ver. f. d. Niederrhein, a. a. O. S. 50.

[10]) Theile, Bilder aus der Chronik von Bacharach ꝛc. ꝛc., S. 140.

[11]) Lorenzi, Beitr. z. Gesch. sämtl. Pfarreien der Diöz. Trier II, 212 f

[12]) Theile a. a. O. S. 143 f.

Mehr Glück erblühte ihm in einer anderen Sache, die für seine Pfarrgemeinde ein großes Unternehmen bedeutete und auch eine besondere Förderung durch den Kurfürsten Ludwig III. und dessen Gattin genoß, nämlich die Verehrung des seligen Werner (des Knaben, der 1287 von den Juden in Oberwesel ermordet wurde und dessen Leichnam nach Bacharach gelangte). Mit großem Eifer betrieb Winand v. Steeg die Kanonisation des Seligen, als der päpstliche Legat in der Hussitenfrage, Kardinal Giordano Orsini, zu Bacharach weilte, im Juli und August 1426. Am 11. Juli 1426 ließ Pfarrer Winand die Gebeine erheben und bewirkte er die Wiederaufnahme der Wallfahrten; er sammelte Zeugnisse zugunsten der Kanonisation und ließ am 26. September 1428 bezw. 24. März 1429 über den Informationsprozeß ein Notariatsinstrument aufnehmen, welches zur Vorlage in Rom bestimmt war und in einem Exemplar jetzt auf der Trierer Stadtbibliothek verwahrt wird, das die Grundlage für den Bericht der Acta Sanctorum[1]) gebildet hat.

Ob Winand v. Steeg nach seiner wissenschaftlichen Betätigung als ein Vorläufer der Humanisten gelten kann, läßt sich ohne genaue Kenntnis seiner Werke nicht entscheiden. Trithemius[2]) rechnet ihn ob seiner gelehrten Bildung unter die berühmten Zeitgenossen und heißt ihn einen „vir in diuinis scripturis studiosus et eruditus atque in secularibus literis non mediocriter doctus, Hebraeo latinoque peritus eloquio, ingenio praestans, sermone scholasticus, qui pro defensione praefatae ecclesiae Bacheracensis multa sustinuit incommoda. Scripsit nonnulla praeclara opuscula quibus memoriam sui posteris commendauit, e quibus ego legi volumen in Hebraeorum libros veteris testamenti non spernendum lib. 4, item in 5 libros Moysis lib. 5, in his omnibus nostra exemplaria confert Hebraicis et in quibus dissonent ostendit. Dicitur autem et alia multa scripsisse praesertim sermones et varias tractatus scripturarum, qui tamen in manus nostras minime peruenerunt. Claruit tempore concilii Basiliensis et complevit prefata opera sua, A. D. 1440, indictione tertia."

Schon in jenen beiden Hss. der ehemaligen Bücherei Kurfürst Ludwigs III. zeigte sich uns aber der Pfarrer Winand v. Steeg nicht lediglich von seiner gelehrten Seite; er erscheint uns auch als großer Kunstliebhaber und -Gönner. Die beiden Hss. hat er mit Bildern schmücken lassen, und nun wird uns eine dritte Bilderhs. bekannt, die ebenfalls auf den Pfarrer von Bacharach zurückgeht und

[1]) Vom 19. April; II, 697 ff. — Vgl. auch Weidenbach, Bacharach, Stahleck ꝛc. S. 44 ff. und Theile a. a. O. S. 16 f.

[2]) Catal. vir. ill. I, 156, und nach ihm Widder, Versuch einer . . . Beschreibung d. Kurf. Pfalz. III, 394.

in gleicher Weise dem Nachlasse des Kurfürsten Ludwigs III. entstammen dürfte. Es ist die Hs. Nr. 12 des bayerischen Geh. Hausarchives; ein lateinisches Notariatsinstrument, nämlich die Beurkundung des Notars Thomas Cube von Bacharach über den Entscheid, welchen der päpstliche Legat und Kardinal Jordanus Orsini in den Tagen des 5. und 7. August 1426 auf grund von Gutachten fällte zugunsten der Zollfreiheit für den Wein des Pfarrers von Bacharach, „Wynandus de Stega". Auf den juristischen Fall will ich jedoch hier nicht das Augenmerk lenken, vielmehr auf das Pergamentlibell selbst, und auch da möchte ich der Untersuchung des Herrn Erich König (Schülers des Herrn Prof. Dr. Grauert) nicht vorgreifen.

Das genannte Libell, in Großquart 17 Blätter umfassend, an roter Siegelschnur das verletzte Siegel des Kardinals tragend, hat eine zweifache Bedeutung, erstens wegen der Aussteller der juristischen Gutachten und zweitens wegen des Bilderschmuckes.

Es begegnen uns zirka 70 rheinische gelehrte Juristen, vorwiegend Namen, die an den beiden Hochschulen Heidelberg und Köln — Köln war ja im 15. Jahrhundert wiederholt Schiedsrichterin — einen guten Klang hatten. Der berühmte Kanonist Joh. von Noet, die beiden Heidelberger Vertreter auf dem Baseler Konzil, Gerh. Brant und Otto vom Stein (de Lapide); Nik. Burgmann und Job Venr, die Vertrauten König Rupprechts, beide Teilnehmer am Konstanzer Konzil,[1]) wo Job Venr die Abdankungsurkunde Gregors XII. vorlas und Burgmann den Auftrag zu seiner Hist. Imperatorum et Regum Romanorum Spirae sepultor. erhielt[2]); Dietmar Treys von Fritzlar; Hesso Krauwel, der Dekan vom Hl. Geist; der Kölner Professor und Vizekanzler der Universität Henr. Gorrichem, Heinr. v. Gorkum,[3]) der Gründer des Gymnasium Montanum,[4]) den Trithemius rühmt[5]) ebenso wie den Abt von St. Aegidius in Nürnberg, Heinr. v. Gulpen, den Teilnehmer am Konstanzer Konzil, usw. usw. Vor allem aber wird unsere Aufmerksamkeit erregen „Nicolaus de Cusa decretorum doctor". Jeder dieser Gelehrten erstattet sein Gutachten in der Streitfrage. Gewährt es nun schon ein hohes Interesse, die Männer alle kennen zu lernen, welche damals in den Rheinlanden als juristische Kapazitäten angesprochen wurden, so ist die Kenntnis von ihnen auch deswegen von großem Wert, weil sich uns der rheinische Bekanntenkreis des Winand von Steeg darstellt, in den damals Giordano Orsini eintrat, als er zur Bekämpfung

[1]) Remling, Gesch. d. Bisch. v. Speier, II, 37; 42.
[2]) Vgl. Praun, Die Kaisergräber ꝛc. in: Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrh. XIV, 405.
[3]) Allg. deutsche Biogr. XI, 636. — Wetzer u. Welte, Kirchenlexik. V, 1706.
[4]) Bianco, D. a. Universität. Köln I, 263 f. — [5]) A. a. O. I, 158; II, 362.

der hussitischen Ketzerei Deutschland bereiste, und weil man die Frage aufwerfen kann, inwieweit des Kardinals humanistische Bestrebungen und Beziehungen, so besonders zu Nik. von Cusa, von dem er einen „kostbaren Kodex mit 12 bis dahin unbekannten Komödien des Plautus" erstand,[1]) auf diese Zeit und auf diesen Bacharacher Streitfall sich erstrecken.

Allein wichtiger noch als dieses literargeschichtliche, dürfte das kunstgeschichtliche Moment bei dieser Hs. sein.

Sie ist mit 81 Malereien geschmückt auf 17 Blättern. Ein Vollbild zeigt das Wappen des Kardinals; ein weiteres stellt den Kardinal mit Gefolge dar, wie er über den Fall zu Gericht sitzt; ein kleines Bild bietet eine Sitzung des Kapitels von St. Andreas; ein anderes zeigt uns den Kaiser[2]) und Kardinal mit Gefolge; ein drittes den apokalypt. Christus mit der hl. Jungfrau und Johannes zu seinen Füßen.

Jeweils über dem Text jedes einzelnen Gutachtens ist ein Schreiber bei seiner Tätigkeit abgebildet.

Nun sind ja derartige bildliche Ausstattungen von Hss., auch von Notariatsinstrumenten, und namentlich Darstellungen von Schreibern und Gelehrten bei der Arbeit freilich nichts Seltenes. Jedoch in unserer Hs. ist mit den Abbildungen mehr beabsichtigt: Es sollen uns auf den Abbildungen nicht aufs Geratewohl Schreibertypen aus der Phantasie, sondern ganz bestimmte Schreiber gezeigt werden. Porträts im strengen Sinne erhalten wir keineswegs, aber den Versuch zu einer Individualisierung, indem bei einzelnen Merkmale angebracht werden, welche uns den Abgebildeten als ein bestimmtes Individuum, als den Verfasser des betreffenden Gutachtens vorstellen sollen. Nicht nur, daß sich eine Abbildung von der anderen mehr oder weniger unterscheidet und bloß bei den Wiederholungen des Kardinals, Pfarrers und Notars das Eigentümliche, um nicht zu sagen das Porträt, wiederkehrt, es sind auch dem Maler direkt Anweisungen erteilt bezw. an den Rand des Textes geschrieben worden, von denen einige in verblaßter Tinte noch leserlich sind und auf grund deren der Maler dem Abzubildenden gewisse „besondere Kennzeichen" beilegen sollte; bald sind diese Anweisungen ganz allgemein gehalten, z. B. heißt es neben der Abbildung bei der Erklärung des Pfarrers: „Dr. Wynandus", neben der des Nikol. v. Cusa: „juvenis magnus", bald sind sie „Signalements", bestimmte Charakteristika, z. B. neben der Abbildung des Kölner Propstes Christ. v. Erpel: „antiquus, calvus, rufus", oder neben der des Vizekanzlers

[1]) Pastor, Gesch. d. Päpste I 3, 4. 269.

[2]) Die Aehnlichkeit mit den Siegelbildern ist unverkennbar.

Heinr. v. Gorkum: „macer, doctor saecularis, 70 annorum", neben der des alten Prof. Job Venr aus Heidelberg: „calvus, magnus, nasum angustus, grosus."

Ich muß der Versuchung widerstehen, länger bei der Betrachtung dieser künstlerischen Eigenart der Hs. zu verweilen, da sie ja einen Bearbeiter finden wird, und auch Prof. Grauert ihrer im großen Zusammenhange mit der Frage nach dem Wesen der Renaissance [1]) gedacht hat.

Nur die alte Gemeinschaft dieser Hs. Winands v. Steeg mit seinen übrigen Hss., die wie die Münchener Hs. einmal in kurpfälzischem Besitz gewesen sind, jetzt aber zur Palatina in Rom gehören, möchte ich wiederherstellen und auf eine gewisse Uebereinstimmung derselben hinweisen. Es sind 3 codices Palatini.

Zunächst Cod. Pal. 858; [2]) eine Papierhs. ohne Bilder, ebenfalls ein Notariatsinstrument und zwar über die Zeugenvernehmung und den Prozeß zugunsten der 1426, 1428 und 1429 angestrebten Kanonisation des seligen Werner. Die Hs. ist wohl identisch mit dem von der gleichen Sache handelnden Trierer Kodex, dessen wir oben gedacht haben, und war anscheinend dem Kurfürsten Ludwig III. von der Pfalz überreicht worden als dem Beförderer des Werkes, während der Trierer Kodex das bacharachische oder trierische Exemplar gewesen sein wird.

Hat die Münchener Hs. Winands v. Steeg über den Weinzoll mit diesen Hss. über den sel. Werner den Ort und die Zeit der Entstehung gemein, indem sie auf die nämliche Anwesenheit des Kardinallegaten Orsini im Pfarrhof von Bacharach zurückgehen, so teilt sie mit jenen beiden anderen Hss. Winands in der Palatina, die wir schon 1438 in der Bibliothek des Kurfürsten Ludwig III. gesehen haben, die künstlerische Ausstattung.

Es sind der Cod. Pal. 411: „Mons quatuor fluvialium arborum" und Cod. Pal. 412: „Adamas colluctantium aquilarum".

Von diesen beiden Kodizes besitzt das Geh. Hausarchiv eine französische orientierende Beschreibung, die der pfälz. Bibliothekar Maillot

---

[1]) Petrarka u. die Renaissance, im Hochland u. zwar Augustheft, S. 583.

[2]) Stevenson a. a. O. I, 305 : 858. Chart. in 4°. saec. XV, fol. 67. Testimonia de sanctitate et cultu beati Werneri, collecta (in Bacheraco) iussu Jordani de Ursinis „ad reverentiam nec non informationem apostolice sedis eiusque summi pontificis (etc.)." Inest, f. 7, „Vulgare canticum in bona notula"; inc. *„Gott vatter in der ewigkeit"*, cum translatione latina Wynandi de Stega In calce codicis legitur: „Actum et conclusum ac sigillatum Anno Domini Millesimo quadringentesimo vigesimo nono."

im Jahre 1768 anläßlich eines Iter italicum, auf das wir unten, S. 38, zu sprechen kommen, an Ort und Stelle aufgenommen hat und die auf die bildliche Ausstellung ihr Augenmerk richtet. Nach den Angaben Maillots[1]), denen Stevensons[2]) und Dreves'[3]), ist Cod. 411 (Mons quat. fluv. arb.) eine Pergamenths. in fol° von 36 bezw. 37 Bl., gewidmet und verfaßt von Winand v. Steeg im Jahre 1417, da er Baccalaureus der Universität Heidelberg war, und ediert zu Amberg. Sie enthält auf grund Heidelberger Vorlesungen eine moralisierende Auslegung des Vaterunsers, Ave Maria und Credo, verschiedentlich illustriert, und zwar nach Art einer Genealogie; u. a. auf f. 31 den Heiland in großer Figur, auf seiner rechten Seite Teufel in einem Nachen und im Gefolge Luzifers, auf der linken Seite Adam und Eva, auf der Brust und dem übrigen Körper bildliche Darstellungen der Apostel, Bischöfe, Priester, Mönche und Gläubigen, mit denen der gute Hirt gleichsam vermählt ist. Ferner eine Genealogie der Päpste bis auf Martin V. Auf den letzten Blättern stehen lateinische Verse zu Ehren der allerseligsten Jungfrau, der hl. Engel usw., die für die Kurfürstin Mechtild verdeutscht wurden; dann folgen Bilder der Patriarchen, Propheten, der hl. Anna, Elisabeth, Muttergottes, des Jesukindes, hl. Joseph und

---

[1]) „N. 411. Weynandi de Stega Libellus qui dicitur mons quatuor fluvialium arborum, et in fine habentur versus aliquot devotionis ad virginem et sanctos. Latinè et germanicè. Litteris gothicis. in fol. magn. sur parch. de 36 feuillets. C'est une interpretation morale du pater noster et de l'ave Maria et du credo. L'auteur qui étoit bachelier de l'université de Heidelberg, dit l'avoir composée en 1417. Tel est le commencement de sa dédicace: Clarissimo, illustri ac sereno princi et Domino suo, excellentissimo Domino Ludovico Sacri Romani imperii Archidapifero comiti palatini Reni item et Bavariae Duci praeclarissimo Weinandus de Stega etc. Il etablit une certaine genealogie entre les vertus theologiques et morales, et donne au reverso du fol. 19 une arbre genealogique de la naissance de notre seigneur du coté des hommes, et du coté des femmes au reverso du feuillet 26; au fol. 31 est une grande figure de nôtre seigneur ayant au coté droit des diables dans une barque qui tire a eux Lucifer, au gauche Adam et Eve, et sur la poitrine et le reste du corps l'emblême des apotres, des eveques, des pretres, des moines et autres fidels, entre lesquels il établit une espèce de mariage avec le bon pasteur. Au reverso du folio 34 un arbre génèalogique de papes, dont Martin V. est le dernier. Les vers latins et allemands occupent les deux avants derniers pages qui sont terminés par deux autres sur lesquelles sont representés les figures des patriarches et des prophets et de l'autre coté celle de Ste Anne, de Ste Elysabeth, de la Ste vierge, de l'enfant Jesus, de St. Joseph, de St. Jean et d'un évêque qui est à genou. Toutes ces figures sont perchés sur une espèce d'arbre genéalogique. L'or est tres mal appliqué et les figures très-mal-faits."

[2]) Oben S. 25, Anm. 6 u. S. 26 Anm. 8. — [3]) A. a. O.

Johannes, und eines knienden Bischofs. All diese Figuren sind auf einer Art Stammbaum angebracht. „Das Gold ist sehr schlecht aufgetragen," sagt Maillot, „und die Figuren sind sehr schlecht gemacht."

Cod. 412 („Adamas colluctant. aquilarum")[1] ebenfalls Pergamenthss., zählt 105 Blätter und behandelt Fragen der christlichen Sittenlehre und Kirchenzucht, unter Bezug auf Schisma und Konzil. Sie ist illustriert mit mehreren Miniaturen. Auf dem ersten Blatt: Winand, Doctor decretorum, wie er vor dem Kurfürsten Ludwig III. kniet und ihm in Gegenwart seines Hofes und eines Bischofs das Buch überreicht. Auf S. 14 sieht man im Rachen einer Schlange eine Gruppe von Teufeln, die an Stricken einen Papst, einen Kardinal, ein Weib, einen Abt, einen Mönch und vier andere Personen nach sich ziehen. Auf S. 43 ist das Bild eines Bischofs mit einem Eselskopf und Eselsohren, der Mitra, dem Stab und den anderen bischöflichen Abzeichen, in der Stellung eines Mannes, der eine Ansprache hält. „Tout ce manuscrit est rempli des miniatures encore plus licentieuses, mais elles sont très grossièrement éxecutées." Den Schluß bildet ein Hymnus, den, wie das Akrostichon verrät, W. verfaßt hat und zwar nach seiner Angabe in Augsburg 1420.

Was nun zunächst bei einer Betrachtung der drei Bilderhss., der Münchener und dieser zwei vatikanischen, des Winand von Steeg auffällt, das ist die sinngemäße Auswahl des Bilderstoffes, die Uebereinstimmung von Bild und Text; die Reihenfolge der Gutachten erfährt in der Münchener Hs. ihre passende Illustration durch eine Galerie von Gelehrtenporträts, während der moralisierende Inhalt der beiden vatikanischen Kodizes belebt wird durch bildliche Darstellungen mit pädagogischer bezw. satirischer Tendenz. Eine weitere Familien-

[1] „N. 412. Ejusdem, Adamas colluctantium aquilarum. in fol. de 105 feuillets sur parch. Weinand y traite plusieurs points de la morale chrétienne et de la discipline de l'Eglise. Pour rendre les choses plus sensibles il a fait faire plusieurs miniatures fort-mauvaises à la verité, mais qu'il a cru propre à les représenter au naturel. Au premier feuille Weinand de Stega qui prend le titre de docteur des décrets y est représenté a genou au pied de l'Electeur de Louis, lui présentant son livre en presence de toute sa cour. L'Electeur est assis et tous les autres debout. Derriere l'auteur est un évêque en habits pontificaux. Au reverso de la page 14 est representé dans la geule d'un serpent un groupe considerable de diables attirants à eux avec des cordes un pape, un cardinal, une femme, un Abbé, un moine et quatre autres personnages. Au reverso de la page 43me est la figure d'un evêque ayant la tête et les oreilles d'un ane avec la mitre, la crosse et les autres ornemens pontificaux, il est dans l'attitude d'un homme qui harangue le public. Tout ce ms. est rempli de miniatures encore plus licentieuses, mais elles sont très grossièrement exécutées." Maillot a. a. O.

ähnlichkeit ist der Realismus, der in der Münchener Hs. sich in der Wiedergabe individueller Typen betätigt, ebenso wie er bei der zweiten vatikanischen Hss. (412) in den Sujets sich bekundet, die der Künstler nach dem Urteil Maillots für eine naturgetreue Verkörperung seiner Ideen eigens ausgesucht hat („qu'il a cru propre à les representer au naturel„), wobei die Tatsache, daß das Bildnis Winands in cod. Pal. 412 mit dem in der Münchener Hs. eine markante Aehnlichkeit aufweist, als Beweismoment für den Quasi-Porträtcharakter der Gelehrtengalerie noch ganz besonders ins Gewicht fällt.

Wer jedoch der Künstler gewesen ist, ob die drei Bilderhss. von einem oder mehreren, einem rheinischen und zwei bayerischen Künstlern stammen, das entzieht sich vorerst unserer Kenntnis und bedürfte einer eigenen Untersuchung; nicht minder die Frage nach den Beziehungen der satirischen Bilder zur zeitgenössischen Literatur, und nach der wissenschaftlichen Bedeutung der zwei vatikanischen Kodizes.

Für unseren heutigen Zweck genügt es, die Forschung auf diese drei Dokumente aufmerksam gemacht zu haben, die gewiß als rühmliches Zeugnis von der geistigen Bildung wie von dem künstlerischen Sinne des Pfarrers von Bacharach gelten dürfen.[1]) Man wird aber auch begreifen, daß Winand von Steeg einen Ehrenplatz in dem „Catalogus virorum illustrium" von Trithemius erhielt und daß seine Werke der Bibliothek des Kurfürsten Ludwig III. einverleibt wurden.

II.

Die kurfürstliche Bücherssammlung zu Heidelberg erfuhr unter dem Enkel jenes Ludwig III., dem Winand von Steeg seine Hss. widmete, unter dem Kurfürsten Philipp († 1508) eine besonders reiche Ausgestaltung namentlich durch das, was Rudolf Agricola und Johann v. Dalberg für dieselbe taten.[2]) Damals erlebte wohl auch die Universität ihre Glanzperiode, als der Humanismus in seinen vornehmsten Vertretern Agricola, Dalberg, Konrad Celtes, Joh. Reuchlin — den der Kurfürst „zu eynem Obersten Zuchtmeister" seiner Söhne bestellte[3]) —, Joh. Trithemius, Jak. Wimpfeling in Heidelberg einzog und der Kurfürst mit ihnen Symposien hielt; eben damals, als Dietrich Gresemund, nach dem Urteile des Johannes Huttich aus Nassau, der Nestor der

[1]) Wie rege überhaupt das wissenschaftliche Streben damals in dem kleinen Städtchen war, zeigt die Tatsache, daß in der Zeit von 1432—1521 auf der Univ. Erfurt 17 junge Männer aus Bacharach promovierten. Lorenzi a. a. O. II, 214.

[2]) Wilken a. a. O. S. 111 ff.

[3]) Schmidt, Gesch. d. Erziehung d. pfälz. Wittelsbacher (M. G. Paed. XX) S. XVII.

Mainzer Archäologen, an seinen Freund Werner von Themar schrieb: „Non enim sopitae sunt etate nostra Camoenae, sed vivunt viventque per secula.“ [1]) Der genannte Huttich datiert die Vorrede zu seinen „Collectanea antiquitatum in urbe atque agro Maguntino repertarum“: „ex arce Curcellina regni deserti“, d. i. vom zweibrückischen „Schlosse Kirkel im Westrich“,[2]) und ihr Verfasser interessiert uns noch besonders, weil er der Vertraute der Zweibrücker Wittelsbacher Alexander († 1514) und Ludwig II. († 1532) war.

Es hieße Allbekanntes wiederholen, wenn wir die Beziehungen Dalbergs zu Kurfürst Philipp schildern wollten. Ich möchte hier nur ein paar Mitteilungen aus einem Aktenband [3]) des Bayerischen Geheimen Hausarchivs machen, die das Verhältnis Dalbergs zum Kurprinzen, nachmaligen Kurfürsten Ludwig V. von der Pfalz († 1544), und das Ableben des Bischofs berühren.

Der Kurprinz Ludwig war 1502, mit 24 Jahren, an den französischen Hof geschickt worden, um die französische Sprache und höfische Lebensart zu erlernen; sein Bruder Friedrich weilte zur selben Zeit am Hofe Philipps des Schönen von Burgund. Während Friedrich aufging in dem bewegten Leben des burgundischen Hofes, zog Ludwig sich vom Geräusche des französischen Hofes zurück, mied die französische Sprache und Umgebung und sehnte sich immer fort nach der Heimat. [4]) Er bekam deshalb die ernstlichsten Vorwürfe von seinem Vater. In seiner Not suchte er die Fürsprache Dalbergs. Der erwähnte Akt des Geheimen Hausarchivs ist in der Kanzlei Ludwigs während seines französischen Aufenthaltes erwachsen und enthält den mannigfach interessanten Briefwechsel, welchen Ludwig mit seiner Heimat damals pflog. Die Erlebnisse Ludwigs in Frankreich, die geschichtlichen Ereignisse spiegeln sich in den Archivalien ab. Darunter befinden sich sechs Briefe Dalbergs, der erste vom 22. Oktober 1502, der letzte vom 18. Juli 1503 (acht Tage vor Dalbergs Tod), drei sind eigenhändige. Sie geben beredtes Zeugnis von dem hohen Ansehen, das Dalberg in der Familie des Kurfürsten Philipp genoß. Er ist der Mentor des pfälzischen Hauses. Als er stirbt, schreibt der Kurprinz [5]): nach seinem Vater habe er keinen besseren Freund, Lehrer und Unterweiser gehabt. „Ehrwürdiger, in Gott Vater lieber besonderer Freund“ redet der Kurprinz den edlen Bischof an und

---

[1]) Hartfelder, Werner v. Themar, in: Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrh. XXXIII S. 82. Vgl. auch Bauch, Rhagius Aesticampianus, in: Archiv f. Litteraturgesch. XII 347.

[2]) Crollius, Denkmahl Carl August Friderichs des Einzigen, S. 25 *** f. Bauch a. a. O. 363 ist darnach zu berichtigen.

[3]) Nr. 2385.

[4]) Häusser, Gesch. d. rhein. Pf. I, 502 ff. — [5]) A. a. O. fol. 373.

er öffnet ihm vertrauensvoll sein Herz. Im Tone eines väterlichen Freundes spricht Dalberg zu dem Prinzen, wenn er ihn beglückwünscht zum guten Einstand in Frankreich — er nahm regen Anteil an des Kurfürsten französischer Politik[1]) — und ihn seiner Fürsprache beim Vater versichert. Er rät ihm, in Frankreich noch auszuharren;[2]) er sucht ihn zu erheitern und sein Heimweh zu zerstreuen, indem er ihm ganze Seiten voller „neuwen zyttigung" schreibt: z. B. von der Hochzeit der Prinzessin Elisabeth mit dem Markgrafen Philipp I. von Baden (30. Jan. 1503), dem markgräflichen Besuch, wobei „neben der wysheyt eyn gesellenstechen" nicht vergessen worden sei; er erzählt ihm von dem Stechen und wie man Thom. Löffelholz dabei auf einer List ertappt habe; er hält ihn auf dem laufenden über die pfälzische Fehde mit Hessen und mit Kunz Schott bezüglich der Hochkönigsburg; er berichtet ihm über die Versorgungsprojekte für seine Brüder, über den Streit des Bruders Philipp, der auf dem Bischofsstuhl von Freising saß, mit dem Herzog Albrecht IV. von München wegen der Inkorporation der Stifte Schliersee und Ilmmünster mit der Frauenkirche usw. usw.[4]) Er bedankt sich am 12. März 1503: daß der Prinz ihm Glück wünschte „zu dem canzler ampt m. g. h.; mit gnediger anzeig fug ich ew. g. zu wilsen, dals ich mit demselben ampt nit beladen, sunder s. f. g. zu vnderthenigem gehorsam vnd gefallen verwesung delsen selben eyn zyt beladen, bils s. f. g. eyn doglicheren geschickteren mog bekomen.[5])

In der Nacht vom 27. auf den 28. Juli 1503, „vmb XI auwer", wie Graf Ludwig von Löwenstein am 29. August an den Kurprinzen schreibt,[6]) ist Bischof Johann von Worms „dot am bet funden worden. Fuerchten etlich, jim syge vergeben[7]) worden (die andern meinen, jim syge gesteckt)".[8]) In der Tat erhoben sich bald nach dem Tode Dalbergs allerlei Gerüchte und Verleumdungen: während Wimpfeling und sein Kreis meinte, er sei am Fieber gestorben, verbreiteten die vielen Gegner die Kunde, er sei beim Besuche im Hause des pfalzgräflichen Schreibers Heinrich, mit dessen Frau er Beziehungen gepflogen habe, in den Keller gestürzt und habe sich den Hals gebrochen, und auch der letzte Biograph des Bischofs, Karl Morneweg 1887, weist diese „Möglichkeit" keineswegs von der Hand.[9]) Nun enthält der schon erwähnte Akt des Münchener geheimen Hausarchivs die Meldung eines Augenzeugen, eben jenes pfälzischen Schreibers Heinrich Grüninger, der am 22. November dem Kurprinzen Ludwig folgendes berichtet[10]):

---

[1]) Morneweg, J. v. Dalberg, 263 f. — [2]) A. a. O. fol. 58, 70. — [3]) A. a. O. fol. 177. — [4]) A. a. O. fol 109, 126, 261—63.

[5]) A. a. O. fol. 126. — [6]) A. a. O. fol. 298. — [7]) = vergiftet. — [8]) = erstickt.

[9]) A. a. O. S. 321, Anm. 208. — [10]) A. a. O. fol. 372.

„Bischoff Johans zu Worms ist leider gestorben off den 27 tag July jn der nacht, und ist dacz gott erbarm ellend gestorben jm bett, nyemant by jme gewest, sunder ein knecht neben jme jn der kammern zu Heidelberg gelegen, der hat ein gerümppel gehort jn des bischofs kammern und jnen beducht, es ge nit recht zu, ist offgestanden, ein liecht angezunt, jn die kammer gangen, hat den bischoff doit funden im bett ligen, daz jst jn der nacht gewest vor eilff oren. Gnediger her, ich han siner gnaden hantschrifft mir desselben tags gethon, der datum stet des selben obgenanten tags, ist off ein dornstag gewest, abents zu echt uren stet das datum, wie wol nit gewonlich ist, die stund jn das datum zu setzen, so hatt es s. g. doch also gesetzt gehabt, und ist ein halben bogen voller geschrifft, und ist sin gn. jn zweien stunden darnach doit gewest, da mag e. g. mercken, wie es ein ding ist, gott der allmechtig woll ime gnedig sin. Ich han dar fur, daz jnen sin alt kranckheit genant ufula[1]), daz ist daz eim der zapff im halfs furschlecht, ankomen sin in der nacht und sy erstickt daran, ist nyemant daby gewest, der ime hett mogen helffen. Als ime dan by leben men dan einst geholffen worden ist in mynen bysin allein mit schutteln, schlahen in ruck und ornziehen etc."

Dieser Bericht bedarf keines weiteren Kommentars. Seine Unbefangenheit spricht für sich und bietet volle Gewähr, um jene Verleumdungen zu zerstören und die Ehre des Toten für immer sicher zu stellen.

III.

Kehren wir zum Ausgang unseres Vortrages zurück. Der Heidelberger Bücherschatz wurde auf 50 Frachtwagen am 14. Febr. 1623 nach Rom abgeführt, wo er am 5. Aug. 1623 eintraf. An Versuchen, ihn der Pfalz wiederzugewinnen, fehlte es seitdem nicht. Den ersten machte Kurfürst Karl Ludwig durch seinen Vertrauten Ezechiel Spanheim;[2]) allein es hatte damals wohl sein Bewenden mit der Rückgabe des Tagebuchs Kurfürst Friedrichs IV. (über die Jahre 1596—99),[3]) das jetzt die Hs. Nr. 270 des Geh. Hausarchivs bildet und auf dem Deckel den Vermerk trägt: „S.[4]) hatt es von Rom durch dero Raht Ezech. Spanh. übersendet den 21. jny 1663 zu Heydelberg empfangen. Pabst Alexander VII. hat es durch den card. Pallavicinum dem Spanheim S. zu uberschicken, auß der Heydelbergischen Bibliotheca im Vatican, uber-

[1]) uvula = das Zäpfchen.

[2]) Wilken a. a. O. S. 224 ff. — [3]) Herausgegeben von Wille in: Ztschr. f. Gesch. d. Oberrheins Bd. 33 (1880), S. 201—243. — [4]) = Serenissimus.

liffern laßen." Als etwa 100 Jahre darnach Pfalzgraf Friedrich Michael von Zweibrücken, der Urgroßvater des jetzigen Prinzregenten Luitpold v. B., in Rom weilte zum Besuche des Papstes, griff er den Gedanken auf und erwirkte, daß der bayerische Gelehrte Joh. Georg von Lori vom Kardinalstaatssekretariat die Erlaubnis zur Einsichtnahme des pfälzischen Hss.-Katalogs und Beschreibung der Hss. erhielt.[1]) Am 29. Mai 1751 war Lori dem Abschluß nahe, zu einer Publikation kam es jedoch nicht. Ergebnisreicher waren die Bemühungen des Kurfürsten Karl Theodor, namentlich das folgende Unternehmen.

Karl Theodor entsandte die beiden Mannheimer Akademiker und Priester Kasimir Häffelin, den späteren Kardinal, und Nikol. Maillot de la Treille, Hofbibliothekar, in Begleitung der Architekten Pigage und Verschaffelt im Jahre 1767 nach Italien, wo sie bis 1768 verweilten. Ueber dieses Iter Italicum führte Maillot ein höchst sorgfältiges Tagebuch in französischer Sprache, von dem 3 Bändchen, II (80 Bl.), III (106 Bl.), IV (114 Bl.) als Hs. Nr. 290 a, b, c des Münchener Geh. Hausarchives auf uns gekommen sind.[2]) Bd. II setzt mit Mailand ein (Nov. 1767), Bd. IV endigt mit Verona (Juni 1768); es fehlen also Bd. I und wohl auch ein Bd. V. In den 3 vorliegenden Bändchen geht die Reise u. a. über Mailand, Parma, Florenz, Siena, Viterbo nach Rom; nach kurzem Aufenthalt nach Neapel, Herculanum, Pompeji ꝛc. zurück nach Rom, später heimwärts über Loretto, Lucca, Bologna, Ferrara, Venedig, Verona.[3]) Es ist nicht bloß ein Tagebuch über alle Erlebnisse, Begegnungen und Vorgänge, sondern Maillot beschreibt zugleich ausführlich die Sehenswürdigkeiten künstlerischer und wissenschaftlicher Art, vor allem die Bücher- und Hss.-Sammlungen, und zwar gibt er ein fast vollständiges Verzeichnis der in der vatikanischen Bibliothek befindlichen Hs. und Bücher der Palatina, von Schrank zu Schrank, von Nummer zu Nummer.

Zunächst, in den beiden Wochen vor Weihnachten 1767, durchmusterte M. die Buchstaben des alphabetischen Katalogs der deutschen Hss., und nach der Rückkehr von Neapel, von Ende Januar 1768 bis Ende Februar 1768, die des Katalogs der lateinischen und griechischen

[1]) Trost u. Leist, Pfalzgr. Friedr. Mich., S. LVIII.

[2]) Rockinger, Die Pflege der Gesch. durch die Wittelsbacher, S. 29 f., hat schon auf dieses Tagebuch hingewiesen und einiges aus demselben mitgeteilt.

[3]) Am 5. Okt. 1768 ist M. schon wieder in Mannheim, denn er richtet von da aus einen Brief an Andr. Fel. Oefele nach München, welchen er mit Häffelin („mon tendre compagnon de voyage") auf der Rückreise daselbst kennen und schätzen gelernt hatte (Handschriftlich auf der Münch. Hof- und Staatsbibliothek unter „Andr. Fel. Oefele. Commercium epistolicum"). — Am 20. Okt. sprach Häffelin in der Akademie über seine Reise, wie die Mannh. Ztg. unterm 24. Okt. 1768 berichtet.

Hss. Am 24. Febr. 1768 begann er die Hss. selbst der Reihe nach vorzunehmen und zu beschreiben.[1]) Schrank I—XV: 1956 lateinische, XV—XVIII: 430 griechische, XIX—XX: 453 orientalische, XXI—XXX: 846 deutsche Hss. und Druckschriften. Mit der Selbstverleugnung eines modernen Forschungsreisenden oblag er seiner Arbeit; oft klagt er über die Kälte in den Räumen, oft wird er gestört von Besuchern, wie z. B. von einem Engländer, der sich, ohne ihn eines Blickes zu würdigen, neben ihn setzt, eine Hs. um die andere nimmt und daraus laut seiner Begleitung vorliest. Er läßt sich in die Bibliothek einschließen oder er bleibt von 7 Uhr morgens bis abends „et je me suis contenté d'une tasse de chocolat pour mon diner". Und alles Gesehene verbucht er in seinem Tagebuch mit seiner minutiösen Schrift.

Am 19. Januar 1768 besucht er in der Villa des Kardinals Alessandro Albani „l'abbé Winckelmann, célèbre anticaire", den berühmten Altertumsforscher Joh. Joach. W. (seit 1754 katholisch), der bei dem Kardinal wohnte, dessen Bibliothekar und Archäolog er war.[2]) „Son appartement est meublé très philosophiquement; il n'y a plus de luxe sur sa personne." M. findet ihn etwas kaustisch. Winckelmann beklagt sich über die Verfolgungen, die man ihm seitens Neapels wegen seiner archäologischen Behauptungen über Herkulanum, Pompei und den Serapistempel bereite, und daß man ihn in Herkulanum nicht aus den Augen lasse, ja sogar ihm verboten habe, langsamen Schrittes zu gehen, weil man meine, er wolle die Wegmaße nehmen.[3]) Mit Msgr. Jacomelli spricht er über den Trierer Weihbischof Nikolaus v. Hontheim,[4]) in dessen Angelegenheit er zu vermitteln sucht. Der Vorstand des vatikanischen Archivs und nachmalige Nuntius in Polen ꝛc., Graf Josef Garampi, erzählt ihm von Benedikt XIV., derselbe habe „seine Enzyklika"[5]) vor ihrer Publikation dreimal nach Paris geschickt. Auch eine Anekdote teilt er ihm mit, nach welcher der Jesuit Giuli[6]) der eigentliche Verfasser von Benedikts Schrift „De synodo dioecesana" sei.

---

[1]) Am 7. März 1768 beschreibt er aus Schrank 4 die beiden Bilderhss. von Winand v. Steeg, codd. 411 u. 412.

[2]) Allg. Deutsche Biogr. Bd. 43, S. 354 ff.

[3]) Die gleiche Aeußerung W.s bei Justi, Winckelmann II, 2, S. 398.

[4]) Abgedruckt bei Rockinger a. a. O. S. (35)—(37); ebenda auch das Folgende über Benedikt XIV.

[5]) Vermutlich die vom 16. Okt. 1756 an die französischen Bischöfe „Ex omnibus christiani orbis regionibus" wegen der Sakramentspendung an Gegner der Bulle „Unigenitus".

[6]) Es ist der Jesuit Aeg. Maria Giulii; vgl. die Biblioth. de la Comp. de Jésus III, 1479, wo die gleiche Anekdote notiert ist.

Und noch mehr solcher Nachrichten zur Zeitgeschichte, zur Kulturgeschichte u. ä. ließen sich aus dem wechselvollen Inhalt dieser Tagebücher schöpfen. Sie machen dem wissenschaftlichen Ernst und dem opferwilligen Forscherſinn, mit dem Maillot seiner italienischen Mission oblag, ebensoviel Ehre wie der Autor selbst dem pfälzischen Gelehrtenkreise, dem er angehörte.

Zu einer Veröffentlichung von Maillots Handschriftenbeschreibung kam es aber nicht.[1]) Der historischen Gerechtigkeit Papst Leos XIII. blieb es vorbehalten, den ersten entscheidenden Schritt zur Erschließung jener pfälzischen Schätze zu tun, als er 1886 Heinrich Stevenson zur Jubelfeier der Ruperto-Carola mit einem kostbaren Angebinde, dem I. Bande des Katalogs über die „Codices Palatini Latini Bibliothecae Vaticanae" entsandte. —

Die alte Ruperta ist untergegangen mit dem alten Reich. Längst war sie vom benachbarten Mannheim verdunkelt worden, und nicht ohne Grund hat Theodor von Traitteur anläßlich der eingangs erwähnten Denkschrift die Verlegung der Universität nach Mannheim beantragt. Im Jahre 1904 konnte auch die Großherzogliche Hochschule bereits ihr erstes Zentenarium feiern. Der Wunsch aber, mit dem im Jahre

---

[1]) Nach einer Notiz des obengenannten Traitteur in der Hs. d. Geh. Hausarch. Nr. 93 wurde der aus Lothringen stammende M. durch den Minister Wachtendonk i. J. 1755 dem Kurfürsten Karl Theodor empfohlen und „nach Rom geschickt, die ehemal. pfälz. Bibliothek zu untersuchen; nach seiner Zurückkunft brachte er die Abschriften sowohl mit als auch ein Verzeichnis der ganzen Bibliothek, worüber er bei der Akademie der Wissenschaften anfing, etwas vorzulesen". Auch schreibt M. am 1. Jan. 1769 an den oben (S. 38, Anm. 3) genannten Oefele: „Je suis fort occupé à rendre compte à l'electeur et à l'academie des observations bibliographiques que j'ai faites pendant le cours de mon voyage. Je n'ai peine encore achevé l'ennumeration de nos manuscrits qui sont actuellement dans la bibliothèque du Vatican." Es ist mir aber von M. keine Publikation bekannt außer drei Veröffentlichungen: 1. eine Vorlesung in der Kurpf. gelehrten Gesellschaft am 27. Mai 1780 über die Erwerbung der Sammlung des italien. Polygraphen Peter Victorius durch Karl Theodor (abgedr. in den Rhein. Beyträgen z. Gelehrsamk. 1780 II, S. 36—56) und 2. die von Aretin 1803 in den Beyträgen z. Gesch. ꝛc. ꝛc. I, 2, S. 75—95 aus dem Nachlasse des „Abtes Maillot" herausg. „Nachricht von den Manuskripten, welche in der Bibliothek des Peter Victorius vorhanden waren" ꝛc. ꝛc. (als Fortsetzung von 1.), sowie 3. ein Lebensbild von 61 S., das er 1790 bei Levrault in Straßburg von seinem nahen Freunde, dem Jesuiten Des Billons (Franz Jos. Terrasse Des Billons, vgl. Bibl. de la Comp. II, 1946 ff.), veröffentlichte unter dem Titel: „Notice de la vie et des ouvrages du Père F. J. Des Billons", und welches die Münch. Staatsbibl. in 2 Exemplaren besitzt. M. starb, wie mir Herr Stadtarchivar Dr. Walter aus Mannheim freundlichst mitteilt, am 9. April 1794 zu Weinheim. Der Hofkalender führt ihn auf als „Erster Bibliothekär, Sr. päbstl. Heiligkeit infulierter Prälat, des hohen Maltheser-Ritterordens Kommenthur zu Möschenfeld, churf. wirkl. geheim. Rat und der churf. Akademie d. Wissensch. in Mann-

1887 Konſtantin v. Höfler dieſem Zentenarium entgegenſah,[1]) er harrt noch immer ſeiner ganzen Erfüllung, der Wunſch, daß die Spaltung im deutſchen Volke der Verſtändigung Platz mache und der Eintracht, unter deren Auſpizien ſich „einſt in den Tagen des Erasmus und Agricola, Reuchlins und Dalbergs ein edler Wetteifer der Geiſter entzündete, der dem Deutſchen Reiche eine ſchöne Zukunft verhieß".

---

heim Mitglied." — Die weiteren Verſuche bezüglich der Palatina unter Karl Theodor, ſowie die Rückgabe von Hſſ. im Jahre 1815/16 müſſen wir hier übergehen; näheres ſ. bei Rockinger a. a. O.; vgl. auch neueſtens Wille, Die deutſch. Pfälzer Hſſ. des 16. u. 17. Jahrh. der Univerſitäts-Bibliothek in Heidelberg ꝛc., Vorwort.

[1]) Hiſt. Jahrb. a. a. O. VIII, 47.

V. Vermögenslage und Mitgliederbestand.

Laut revidierter Rechnung schloß das Jahr 1903 ab wie folgt (vergl. den letzten Jahresbericht):

Effektenbestand		M. 30 915.30
Kassabestand		„ 2 551.20
Guthaben bei der Rheinischen Volksbank, Köln		„ 70.50
Guthaben bei der Geschäftsstelle J. P. Bachem, Köln, verzinslich zu 4½ %		„ 9 000.—
Mithin Vermögensbestand (abgesehen von Guthaben und Verpflichtungen)		M. 42 537.—
Diese Guthaben betrugen M. 2006.— und die Verpflichtungen M. 3182.63; letztere überstiegen sonach erstere um		„ 1 176.63
Mithin Vermögensbestand am 31. Dezember 1903		M. 41 360.37

Das Jahr 1904 schließt ab wie folgt:

Effektenbestand		M. 30 812.75
Kassabestand		„ 158.52
Guthaben bei der Rheinischen Volksbank, Köln		„ 17 775.—
Mithin Vermögensbestand (abgesehen von Guthaben und Verpflichtungen)		M. 48 746.27
Die Guthaben sind:		
Rückständige Beiträge von Mitgliedern (M. 230.—), Teilnehmern (M. 24.—) und Abonnenten auf das historische Jahrbuch (M. 96.—)	M. 350.—	
In 1904 gezahltes, aber erst für 1905 zu verrechnendes Privatdozenten-Stipendium	„ 600.—	
	M. 950.—	
Die Verpflichtungen sind:		
Vorausbezahlte Beiträge von Mitgliedern (M. 710.—), Teilnehmern (M. 75.—) und Abonnenten auf das historische Jahrbuch (M. 110.—)	M. 895.—	
Zu übertragen	M. 895.—	M. 48 746.27

Uebertrag.....	M. 895.—	M. 48 746.27
Für 1904 zu verrechnende, aber erst in 1905 zur Auszahlung gelangende Beträge betreffend Vereinsschriften (M. 502.50), Römisches Institut (M. 550.—) und Kosten der Generalversammlung in Mainz (M. 334.30)	„ 1386.80	
Erst in 1905 eingelaufene Rechnungen über Drucksachen usw. für 1904 (J. P. Bachem, Köln, M. 1701.34; Herder & Co., München, M. 1418.22)	„ 3119.56	
Die Verpflichtungen betragen somit im ganzen	M. 5401.36	
und übersteigen die vorseitig angeführten Guthaben von.....	„ 950.—	
	um	M. 4451.36
Mithin Vermögensbestand am 31. Dezember 1904....		M. 44 294 91
Vermögensbestand am 31. Dezember 1903		„ 41 360.37
Die Wertvermehrung des Vermögens gegen den Abschluß von 1903 beträgt demnach		„ 2 934.54

Für 1904 zu verrechnende Einnahmen.

Mitglieder-Beiträge.....	M. 31 090.—
Teilnehmer-Beiträge	„ 2 367.—
Außerordentliche Zuwendungen.....	„ 1 007.04
Für im Buchhandel abgesetzte Vereinsschriften.....	„ 1 286.45
Aus dem histor. Jahrbuche (Abonnements M. 3202.—, Absatz im Buchhandel und Anzeigen auf dem Umschlag M. 2608.63)	„ 5 810.63
Aus dem Staatslexikon: durch die Herdersche Verlagshandlung in Freiburg i. Br. gezahltes Honorar für die vier ersten Bände der zweiten Auflage, nach Abzug ihres Guthabens für versandte Exemplare	„ 10 288.40
Zinsen von Wertpapieren und Depositen.....	„ 1 359.51
Gesamt-Einnahme.....	M. 53 209.03

Für 1904 zu verrechnende Ausgaben.

Für Vereinsschriften (Redaktion M. 600.—; Honorare, Herstellung und Versendung der Vereinsschriften M. 5685.77)	M.	6 285.77
Für das historische Jahrbuch (Redaktion M. 3100.—; Honorare, Herstellung und Versendung des historischen Jahrbuches M. 7137.16; Honorare betr. „Studien und Darstellungen" M. 554.37; Umzugskosten und Miete betr. Bibliothek M. 220.—; Bureaukosten und Botenlöhne M. 250.—; Zeitschriften-Abonnements und -Einbände M. 180.50; Drucksachen für die Redaktion M. 44.20; Sonstiges M. 110.—)	„	11 596.23
Für das philosophische Jahrbuch (Redaktion einschließlich der Honorare für die Mitarbeiter)	„	2 500.—
Für das Staatslexikon (Redaktion und Schreibgebühr M. 2600.—; Honorare M. 1588.45; Dedikations-Exemplare M. 187.80)	„	4 376.25
Für das Römische Institut (Leitung M. 4250.—; Stipendien M. 2300.—; Beschaffung literarischer Hülfsmittel und Kopistengebühren M. 300.—; Einbände des Concilium Tridentinum und Forschungsreise nach Wien M. 450.—; Sonstiges M. 375.—; für die archäologische Abteilung: Leitung und Stipendien M. 2000.—, Kosten der Uebungen M. 250.—)	„	9 925.—
Privatdozenten-Stipendien	„	3 600.—
Unterstützung sonstiger wissenschaftlicher Unternehmungen	„	6 500.—
Allgemeine Unkosten (Herstellung und Versendung des Jahresberichtes 1903 M. 718.79; Aufstellung der Jahresrechnung usw. 1903 M. 200.—; Vergütung an J. P. Bachem, Köln, für Wahrnehmung der Obliegenheiten der Geschäftsstelle, einschließlich Arbeiten für die Werbung neuer Mitglieder und Teilnehmer M. 2748.40; Auslagen Auswärtiger beim Einziehen von Beiträgen M. 8.10; Kosten der Vorstandssitzung und Generalversammlung in Mainz am 10.—12. Oktober 1904: Drucksachen		
Zu übertragen.....	M.	44 783.25

Uebertrag.....	M.	44 783.25
M. 59.50, Zuwendung an den Auguſtinus-Verein für Veröffentlichung der Ankündigungen M. 300.—, ſowie Reiſe-Entſchädigungen M. 424.30, ſonſtige Druckſachen und Materialien M. 213.55, Porti, Kursdifferenzen, Speſen bei Ueberweiſungen, Ausgleichung kleiner Minder- bezw. Mehrzahlungen bei den Beiträgen M. 401.95, Dedikations-Exemplare des Concilium Tridentinum M. 314.10).....	„	5 388.69
Kursdifferenz beim Effektenbeſtand gegen voriges Jahr	„	102.55
Die für 1904 zu verrechnenden Ausgaben betragen alſo	M.	50 274.49
die Einnahmen dagegen, wie vorſtehend.....	„	53 209.03
Es ergibt ſich ſomit (übereinſtimmend mit vorſeitiger Nachweiſung der Vermögenslage) eine Wertvermehrung des Vermögens um	M.	2 934.54

Die Wertvermehrung des Vermögens iſt eine Folge der in 1904 eingegangenen Honorarzahlung für die vier erſten Bände der zweiten Auflage des Staatslexikons in Höhe von rund 10 000 Mark; ohne dieſelbe wäre wiederum eine erhebliche Wertverminderung eingetreten.

*

Es traten durch Zahlung entſprechender Beiträge in 1904 der Görres-Geſellſchaft bei:

als Ehrenmitglied:

Prof. Dr. Theod. Uebert, Krefeld (M. 500.—);

als lebenslängliche Mitglieder

Rechtsanwalt Franz Dieminger, Schwabmünchen;
Prof. Dr. F. Falk, Klein-Wintersheim b. Mainz;
Rektor H. Fiſchersworring, Aſtenet b. Aachen;
Landrat Engelb. Freusberg, Olpe i. W.;
Fabrik- und Bankdirektor Th. Mundt, Zülpich.

Durch den Tod wurden der Geſellſchaft u. a. entriſſen die lebenslänglichen Mitglieder:

Pfarrer Schneider, Malching (Baiern);
P. Jeiler, Quaracchi (Italien);
Gutsbeſitzer Weiß, Leſſy b. Metz.

Die Görres-Geſellſchaft zählte Ende 1904: 33 Ehrenmitglieder, 41 lebenslängliche Mitglieder, 2956 Mitglieder, 791 Teilnehmer und

323 Abonnenten des hiſtoriſchen Jahrbuches; dagegen Ende 1903: 3037 Mitglieder, 807 Teilnehmer und 333 Abonnenten des hiſtoriſchen Jahrbuches. Der Abgang durch Sterbefall und durch Austritt aus ſonſtigen Gründen überwog alſo den Zuwachs, und zwar bei den Mitgliedern um 81, bei den Teilnehmern um 16 und bei den Abonnenten um 10. In der erſten Hälfte des Januar 1905 iſt ein weiterer erheblicher Ausfall zu verzeichnen. Es bedarf alſo kräftigſter Werbearbeit aller Berufenen, um nicht allein den Rückgang wieder wettzumachen, ſondern den ſo ſehr wünſchenswerten Aufſchwung zu erzielen.

Verzeichnis

der

Mitglieder und Teilnehmer der Görres-Gesellschaft

Anfang 1905.

Ehrenmitglieder.

Berlin. von Savigny, Frz., Gerichts-Assessor.
Bonn. Frau Jansen-Du Mont. — Sünn, Franz.
Breslau. von Ballestrem, Frz., Graf, Päpstl. Geheimkämmerer, Reichstags-Präsid. — Elsner, A., Prof. Dr. — Kopp, Georg, Kardinal, Fürstbischof. — Porsch, Dr., Justizrat.
Düsseldorf. Euler, O., Justizrat.
Frankfurt a. M. Diefenbach, Joh., Inspektor.
Frauenburg. Thiel, Andr., Dr., Bischof.
Freiburg i. Br. Herder, Herm., Verlagsbuchhändler. — Uebinger, Prof. Dr.
Gelsenkirchen. Bischof, Ernst, Gutsbesitzer. — Mönikes, Ant., Gutsbesitzer. — Strunk, Aug., Kfm. — Zimmermann, Wilh., Architekt.
Kleinheubach (Ufr.). von Löwenstein-Wertheim-Rosenberg, Karl, Fürst.
Köln. Hopmann, K., Prof. Dr. — Schüllgen, Frz., Gutsbesitzer. — Vogel, Wilh., Rektor. — Zaun, Joh. Pet., Pfr. a. D.
Krefeld. Uebert, Theod., Prof. Dr.
Longenburg b. Königswinter. von Loë, Friedr., Freiherr.
München. von Bassus, Conr., Freiherr. — Franz, Adolf, Dr., Prälat. — Hais, Wilh., Dr., Oberlandesger.-Rat. — Frl. Ringseis, Bettina.
Oberglogau. von Oppersdorf, Hans, Reichsgraf.
Obernigk b. Breslau. Knaur, Adalb., Pfr.
Roisdorf b. Bonn. Heilgers, J. J., Pfr.
Rom. Steinhuber, Andreas, Kardinal.
Telgte i. W. Radhoff, Ernst, Vikar.
Verband der Kath. Studentenvereine Deutschlands.

Lebenslängliche Mitglieder.

Astenet b. Aachen. Fischersworring, H., Rektor.
Attendorn. Gabriel, Vikar.
Aub b. Ochsenfurt. Ising, Val., Pfr.
Bechen b. Dürscheid. Joeressen, Joh., Pfr.
Berlin. Bödiker, Dr., Geheimrat.
Bodmann b. Konstanz. von Bodmann, Frz., Frhr.
Bracht, Krs. Kempen a. Rh. Kohorst, Jul., Dr., Kaplan.
Braunau (Böhmen). Ctortecka, Dr., Abt.
Büren. von Savigny, Carl, Kgl. Landrat.
Dahl b. Paderborn. Witting, Karl, Definit.
Freiburg (Schweiz). Speiser, Frdr., Dr.
Funchal (Madeira). Schmitz, Ernesto, P., Rektor.
Gelsenkirchen. Timmermann, Hch., Bauunternehmer.
Glauchau. von u. zu Schoenberg, Joachim, Graf.
Grevenbroich. Trimborn, Max, Dr., Gerichtsreferendar.
Grün b. Marienbad (Böhmen). Schott, Joh., Pfr.

Hildesheim. Schmidt, Al., Professor. — Sommerwerck, Wilh., Bischof.
Kleinwintersheim b. Mainz. Falke, F., Prof. Dr., Pfr.
Krefeld. Thywissen, Dr., Pfr.
Metz. Ernst, Dr. med.
Miesbach, O.-By. Ernst, Joh., Dr., Pfr.
Moos, B.-A. Bühl i. Bd. Reinfried, Karl, Pfarrer.
München. Sr. Königl. Hoheit Prinz Ludwig von Bayern.
Münster i. W. Helmus, Jos., Rentner.
Rosberg (Ostpr.). Böhm, Pfr.
Oberwarngau i. By. Kreitmayr, J. B., Pfr.
Oestrich. Rody, Hch., Dr., Pfr.
Papenburg. Ramme, Herm., Dr., Pfr.
Planegg O.-By. Danzer, Jos., Pfr.
Recklinghausen. ten Hompel, A., Fabrikbesitzer.
Regensburg. Pustet, Karl, Verlagsbuchh.
Renneshof b. Anrath. Schmitz, Frz.
Schloß Rurich b. Linnich. von Hompesch-Rurich, Alfred, Graf.
Schirgiswalde (Oberlausitz). Gruhl, Hugo, Kaplan.
Schwabmünchen. Dieminger, Frz., Rechtsanwalt.
Schwiebus. Grötschel, W., Kreisvikar.
Straßburg i. Els. Guerber, Superior.
Tettnang. Karg, Amtsger.-Sekretär.
Twistringen (Hann.). Gronheid, Gg., Pfr.
Varel (Oldbrg.). Brauner, Frz., stud. theol.
Zülpich. Mundt, Th., Bankdirektor.

Mitglieder.

a) in Deutschland.

Diözese Augsburg.

Affing. Feller, Jos., Kapitelskämmerer.
Altusried. Sauter, J., Pfr.
Andechs b. Erling. Engl, Aug., P. Prior.
Apfeltrang. Eschenlohr, Val., Pfr
Augsburg. Ahle, J. N., Dr., Domkapit. — Benedict.-Stift „St. Stefan". — Deller, Ant., Domvikar. — Friesenegger, Jos., Stadtpfarrer. — Göbl, P., Dr., Domkapitular. — Götz, Gg., Bankier. — Grabherr, Verleger. — Haas, Adolf, Redakteur. — Haslinger, M., Domkap. — Kinzel, A., Stadtpfr. — Kaufm. Ver. „Laetitia". — von Lingg, Maximilian, Dr., Bischof. — Mössmer, Ant., Domkapit. — Bischöfl. Ordinariat. — Permane, Frz., Domdekan. — Reisert, Fr., Rechtsanw. — Riedmüller, L., Benefiziat. — Rost, Hans, Dr. — Scheidl, A., Domkapit. — Scherer, Gymn.-Prof. a. D. — Seitz, M., Buchhdlg. — Straßer, Aug., Privatier. — von Thünefeld, Clem., Frhr. — Dominikanerinnen-Kloster St. Ursula. — Widumann, H., Regier.-Assessor.
Bachhagel b. Lauingen. Saur, Ant., Pfr.
Bayerniederhofen. Litzel, Ulr., Pfr.
Betzigau b. Kempten. Feßler, Friedr., Pfr.
Beuern b. Türkenfeld. Hirschnagl, Max, Pfr.
Biburg. „Kapitel Agawang".
Biswangen b. Wertingen. Sinz, Hch., Pfr.
Bissingen. Rid, Ludw., Arzt.
Christertshofen. „Kapitel Oberroth".
Denklingen. Geiger, Jos., Pfr.
Dillingen. Landkapitel „Dillingen". — Euringer, Seb., Dr., Lyzeal-Prof. — Funk, Jos., Präfekt. — Leistle, David, Dr., Lyzealprof. — Ludwig, Aug., Dr., Lyzealprof. — Niedermaier, Magn., Stadtpfr. — Schindele, St., Prof. Dr. — Schröder, A., Prof. Dr. — Specht, Th., Prof. Dr. — Wieland, Dr., Subregens.
Dinkelsbühl. Zeller, Jos., Stadtpfr.
Donauwörth. Auer, L., Direktor. — Thalhofer, F. X., Dr., Benefiziat.
Egg a. d. Günz. Kapitel „Ottobeuren".
Eppishausen. Dekanat Kirchheim.
Erkheim. Rohrhirsch, Jos., Pfr.
Großkoetz b. Günzburg. Kapitel „Ichenhausen".
Gutenberg, Dietrich, A., Pfr.
Hohenwart. Fischer, Jos., Pfr. — Dekanat Hohenwart.
Immenstadt. Lautenbacher, J. E., Pfr.
Karlshuld. Gerle, M., Distr.-Schulinsp.
Kaufbeuren. Fischer, J. B., Benefiziat. — Guggenmos, Pius, Priester. — Landkapitel Kaufbeuren.
Kempten. Bachschmid, Jos., Privatier. — von Gravenreuth, Maria, Freifrau. — von la Hausse, J., Dr., Spezialarzt. — Huber, Paul, Buchhdlr. — Kathan, Edm., Kgl. Rentamtmann. — Bonay, Frz., S., Stadtkaplan.
Kimratshofen (Allgäu). Baur, Carl, Pfr.

Schloß Kirchheim i. By. Fugger zu Glött, Carl Ernst, Graf, Standesherr u. erbl. Reichsrat der Krone Bayerns.
Schloß Kronburg b. Lautrach. von Bequel-Westernach, Theod., Frhr.
Krugzell. Popp, Joh., Pfr.
Langerringen. Brell, Ad., Pfr.
Lauben b. Heising. Albrecht, M., Pfr.
Laugna b. Wertingen. Woerner, Leonh., Pfr.
Lauingen. Landkapitel „Lauingen".
Lindau (Bodensee). Aubele, Stadtpfr.
Maihingen b. Marktoffingen. Grupp, G., Dr., Bibliothekar.
Maria Rain b. Nesselwang. Karg, J. B., Pfr.
Mattsies b. Tussenhausen. Hold, Christ, Dekan.
Mayerhöfen b. Brugg-Röthenbach. Baldauf, Pfr.
Mering. Dekanat Bayrmünching. — Wißmiller, Gg., Pfr.
Mittelstetten b. Althegnenberg. Witzigmann, Vikar.
Nesselwang. Waggin, Ant., Pfr.
Neuburg a. d. D. Häusser, Ph., Studienpräfekt. — Illing, M., Rentamtmann. — Kapitel „Neuburg".
Niederarnbach. von Pfetten-Arnbach, Sigm., Frhr.
Noerdlingen. von u. zu Franckenstein, Moritz, Frhr.
Oberdorf. Kapitel „Oberdorf".
Oberkammlach. Landkapitel „Mindelheim".
St. Ottilien. Benediktiner-Kloster. — Melder, Hch., Pfr.
Oettingen. Deller, Joh., Stadtpfr.
Ottmaring. Eckers, Hugo, Pfr.
Penzing b. Epfenhausen. Kapitel „Schwabhausen".
Rennertshofen. Kath. Dekanat „Burgheim".
Rettenbach b. Ottobeuren. Martin, Paul, Pfr.
Rettenberg. Schwarz, Pfr.
Steinbach, Post Lautrach. Landkapitel „Legau".
Steingaden. Ringmeier, Frz., Pfr.
Tapfheim. Landkapitel „Höchstädt".
Thalkirchdorf (Allgäu). Kapitel „Stiefenhofen".
Waldstetten. Seethaler, Carl, Pfr.
Wallerstein (Ries). Bachschmid, Joh., Pfr. — zu Oettingen-Wallerstein, Carl, Fürst.
Wasserburg b. Lindau. Schmid, Fr., Pfr.
Weiler i. Allgäu. Kapitel „Weiler".
Weißenhorn. Kapitel „Weißenhorn".
Wertingen. Kalkhof, R., Oberamtsr. — Kapitel „Wertingen".
Winterbach. Dekanat „Jettingen".
Zell b. Grönenbach. Breunig, J. L., Pfr
Ziertheim. Götz, Carl, Pfr.
Zusamaltheim b. Wertingen. Hetterich, Pfr.

Erzdiözese Bamberg.

Amlingstadt. Erzbischöfl. Dekanat.
Ansbach. von Madroux, L., Kgl. Expeditor. — Mayr, F. P., Kgl. Rechn.-Kommissar.
Arnstein. Söder, Alph., Stadtpfr.
Bamberg. Braun, J., Domkapit. — Dürrwächter, A., Dr., Gymn.-Prof. — Eckert, Ant., Postadjunkt. — Geiger, Th., Sem.-Regens. — Haas, L., Dr., Lyzealprof. — v. Harttung, Th., Prof. — Heimbucher, M., Dr., Lyzealprofessor. — Knecht, Dr., Lyzealprof. — Lahner, Andr., Dr., Curatus. — Lerno, F. X., Oberlandesger.-Rat. — Reuter, Prof. Dr. — Roelen, H., Zahnarzt. — Schaedler, Prälat, Dr., Reichs- u. Landt.-Abgeordn. — Senger, A., Dr., Domkapit.
Herzogenaurach. Goeller, Stadtpfr.
Memmelsdorf b. Bamberg. Dekanat „Bamberg". — von Busek, Commorantpriester.
Neuenburg b. Erlangen. von Gagern, Frhr., Kgl. Bayr. Kämmerer.
Nürnberg. Marggraff, E., Kgl. Oberbauinsp.
Scheinfeld. Hönninger, Stadtpfr.
Schloß Thurn b. Heroldsbach. von Horneck-Weinheim, Freifrau.
Ullstadt b. Langenfeld. zu Frankenstein, Hans Carl, Frhr.

Diözese Breslau.

Alt-Altmannsdorf. Kuschmann, Pfr.
Altheinrichau. Berner, Gutsbes.
Alt-Repten. Horzin, Kpl.
Alt-Röhrsdorf. Nülsen, Otto, Pfr.
Altwasser. Schwarzer, Pfr.
Altwilmsdorf. Kasper, Pfr.
Arnsdorf. Hitschfeld, Hch., Pfr.
Baumgarten. Groeger, Carl, Pfr.
Berlin. von Arenberg, Frz., Prinz. — Kath. Stud.-Ver. „Askania". — Beckert, Paul, Maler. — Kath. Stud.-Ver. „Burgundia". — Cortain, Ed., Pfr. — Dame, Wilh., Patentanw. — Deitmer, Jos., Pfr. — Dierken, Aug., Pfr. — Duz, E., Bankbeamter. — Eckes, J. N., Studiendirekt. — Erzberger, M., Abgeordn. — Görres, Carl, Dr., Rechtsanw. — Hahn, Landger.-Dir. — Hasak, Regier.- u. Baurat. — Kalff, Dr., Kalkulator. — Kauffmann, Dr. med. —

Mauſe, Garniſonpfr. — Modler, Alb., Rechtsanw. — von Pflugk-Harttung, Prof. Dr., Archivrat. — Rintelen, Vikt., Dr., Geh. Ober-Juſtizrat. — Salzmann, Hch., Dr., Korpsſtabs-Apotheker. — Scheyers, Kammerger.-Senatspräſident. — Schmidt, Otto, Landger.-Rat. — von Schönberg-Rothſchönberg, Joſ., Frhr., Leutnant. — Schwanke, Hch., Baumſtr. — Schwarz, W. E., Kpl. — Vollmar, H., Armee-Biſchof. — von Wangenheim, Elſy, Frl. — Willebrand, Amtsger.-Rat a. D.

Beuthen. Durynek, Vikt., Religionsl. — Kohlsdorfer, Präfekt. — Kreſſe, Alois, Relig.- u. Oberl. — Schierſe, Dr., Oberl. — Schirmeiſen, Pfr. — Seiffert, Dr. — Stephan, Bernh., Dr., Rechtsanw.

Bogutſchütz. Skowronek, L., Pfr.

Breslau. Auguſtin, Carl, General-Vikariatsrat. — Baumgartner, M., Prof. Dr. — Bergel, Ant., Pfr. — Beyerle, Prof. Dr. — Boenigk, Joſ., Direktor. — Boer, Erzprieſter. — von Brühl, Leop., Graf, Kuratus u. Geiſtl. Rat. — Cirves, Major a. D. — Croce, Dr. med. — Dittmar, Aug.. Oberingenieur, — Dittrich, Geh. Regier.-Rat. — Dittrich, Paul, Gymn.-Oberl. — Ebers, Baurat. — Frl. Eitner, Klara, Schulvorſteherin. — Flaſſig, W., Domkapit. — George, Paul, Kpl. — Goerlich, Frz., Buchhändler. — Gründke, Th., Apothekenbeſ. — Grützner, Ober-Landesger.-Rat. — Heimann, Gg., Dr., Bankier. — Heinze, Dr. med. — Herbig, Aug., Dr., Domkapit. — Hulwa, Frz., Prof. Dr. — Jungnitz, Joſ., Dr., Geiſtl. Rat. — Kampers, Frz., Prof. Dr. — von Kleiſt, Frhr., Relig.- u. Oberl. — Klimek, Dr., Oberl. — König, Arth., Prof. Dr., Dompropſt. — Körner, Em., Dr. — Kretſchmer, Rich., Domvikar. — Lange, Paul, Oberlandesger.-Rat. — Lux, Carl, Dr. Liz., Präfekt. — Marx, Weihbiſchof. — Michael, Klem., Kurat. — Moeſer, Alfr. — Montag, Militär-Oberpfr. — Müldner, M., Rechtsanw. — Neugebauer, Johs., Domvikar. — Nickel, Joh., Prof. Dr. — Nürnberger, Prof. Dr. — Peters, Prof. Dr. — Pfeffing, Paul, Oberkaplan. — Pohle, Prof. Dr. — Priener, Eugen, Apothekenbeſitzer. — Ritzke, Geh. Ober-Regier.-Rat. — Schade, Aloys, Erzprieſter. — Schirdewan, H., Photograph. — Schmidt, Frz., Erzprieſter. — Scholz, Frz., Domkapit. — Schulte, W., Prof. Dr., Geh. Regier.-Rat. — Schulz. Udo, Regier.-Rat. — Schwarzer, Joſ., Dr., Stadtrat, — Sdralek, Prof. Dr. — Speil, Dr., Generalvikar. — Steinmann, Dr., Fürſtb. Geh.-Sekretär. — Stiller, Th., Domkapit. — von Teſſen-Weſierski, Frz., Prof. Dr. — Thill, Geh. Juſtizrat. — Kath. Stud.-Ver. „Unitas". —Veith, Klem., Geiſtl. Rat. — Welzel, Paul, Prof. Dr. — Kath. Stud.-Verb. „Winfridia". — Wolf, Alf., Dr., Kpl. — Zimmer, Major a. D.

Bruſtawe. zu Stollberg, Friedr., Graf.

Canth. Schmidt, Dr. med.

Carlsruhe. Raczek, Max, Pfarradminiſtr.

Charlottenburg. Lichtenberg, Kpl. — Schulte, Ingenieur. — Würmeling, Dr., Regier.-Rat.

Chechlau. Karkoſch, Pfr.

Coſel. Bolik, Carl, Abgeordn.

Cottbus. Knapp, Landrichter.

Dambrau Krs. Falkenberg. Potyka, Paul, Pfarrer.

Deutſch-Leippe. Freundt, Frz., Pfr.

Deutſch-Wartenberg. Hille, Pfr.

Deutſch-Wette. Lorenz, Aug., Kpl.

Dittersdorf. Krauſe, Pfr.

Dittmerau. Manderla, Pfr.

Dobersdorf. Deloch, Hans, Rittergutsb.

Ebersdorf. Müller, Dr., Pfr.

Eintrachthütte. Korus, Pfr.

Frankenſtein. Hermann, Dr., Erzprieſt. — Tſchoetſchel, P., Kfm. — Volkmar, A.. Kfm.

Frauenwaldau. Flaſcha, Paul, Pfr.

Freiburg i. Schl. Hoffmann, Pfr.

Frohnau. von Schalſcha, E., Rittergutsb.

Gauers. Scholz, Osk., Dr. iur.

Glatz. Burczek, Rechtsanw. u. Notar. — Eckwert, Dr. med. — Hahn, Rechtsanw. — Hünerfeld, Fabrikbeſ. — Schittag, Apothek. — Schlombs, Bruno, Pfr. — Simon, Prof.

Gleiwitz. Buchali, Pfr. — Engelmann, Dr., Staatsanw. — Riedel, Bruno, Landrichter. — Ronge, Gg., Dr., Staatsanw. — Schwartz, Th., Rechtsanw.

Glogau. Blaſel, Carl, Prof.

Gnichwitz. Richter, Th., Pfr.

Grafenort b. Glatz. Scholz, E., Pfr.

Greifswald. Hartmann, Heinr., cand. med. — von Tilmann, Prof. Dr.

Groetſch b. Oberglogau. Deloch, Ludw., Rittergutsbeſ.

Großcarlowitz. Ganſe, Carl, Pfr.

Großglogau. Kretſchmer, Eugen, Religionslehrer.

Großneundorf. Bahr, Phil., Pfarradminiſtrator.

Großpeterwitz. Sappelt, Pfr.

Großpluſchnitz. Zientek, Joſ., Pfr.

Großſtrehlitz. Wolko, Eugen, Kpl.

Grottkau. Elſter, Amtsrichter. — Schmidt, Johs., Dr., Kpl.

Grunwald, Krs. Glatz. Grund, Aug., Pfr.

Hirschberg. Beck, Emil, Prof.
Hultschin. Stanke, Pfr.
Juliusburg, Krs. Oels. Roderburg, Dr. med.
Kattowitz. Czaja, Religionsl. — Kalus, Jul., Kfm. — Schmidt, Vikt., Pfr.
Kesselsdorf. Otte. W., Kpl.
Kochlowitz. Tunkel, Pfr.
Költschen b. Pfaffendorf. Neugebauer, Paul, Pfr.
Königshütte. Lukaszczyk, Pfr. — Sauer, M., Kpl.
Königswald, Bez. Breslau. Franke, Fr., Pfarrer.
Koppitz. Thiel, K, Sekretär.
Kosel. Kollar, Stadtpfr.
Kotzenau, Bez. Liegnitz. Klinke, Pfr.
Kraschen, Bez. Breslau. Wenzlick, E., Pfr.
Kreuzburg. Mücke, A., Rechtsanw. u. Notar.
Kreuzenort. Porschke, Pfr.
Kuhnern, Bez. Breslau. Hettwer, Erzpr.
Langenbielau. Stein, Carl, Pfr.
Laubau. Anter, Propst.
Laurahütte. Kalus, Herm., Kfm. — Schikora, Otto, Hütteninspektor.
Leobschütz. Hoffmann, Carl sen., Kfm. — Moch, Al., Religionsl.
Leuppusch b. Grottkau. Grallert, E., Pfr.
Liebenau. Stromsky, A., Pfr.
Liebenthal, Bez. Liegnitz. Blana, Kgl. Schuldirektor,
Liegnitz. Hoffmann, Herm, Kpl. — Jüttner, Jul., Geh. Regier.-Rat. — König, Erich, cand. hist. — Seifert, Dr., Rechtsanwalt.
Lohnau, Krs. Cosel Zwirzina, Pfr.
Loncznik b. Schelitz. von Woysky, Pf.
Lossen, P. Perschütz. Dittrich, Pfr.
Lossen, Kr. Brieg. Kienel, Pfr.
Löwenberg. Wawra, Carl, Dr., Pfr.
Meleschwitz b. Laskowitz. Jung, Eugen, Pfr.
Münsterberg. Heisig, W., Präfekt. — Nicolaus, P., Dr., Rechtsanw. u. Notar. — Starker, P., Dr., Pfr.
Naklo, O.-Schl. Graf Lazy, Fürst Henckel von Donnersmarck.
Nassiedel. Alker, Emmerich, Pfr.
Naumburg a. Queis. Kleineidam, C., Pfr.
Neisse. Brücke, em. Pfr. — Burgunder, H., Maurermstr. — Christoph, Aug., Oberl. — Franz, Ed., Prof. Dr. — Grzimek, P. F. Rechtsanw. — Horn, Stiftsrat. — Hübner, Gg., Hptm. — Jackel, A., Dr. med. — Neise, F. J., Redakteur. — Neuber, Dr. med. — Niklas, H., Direktor. — Nitsche, Gust, Apotheker. — Reimann, Paul, Relig.- u. Oberl. — Schoefer, Artur, Kurat. — Scholz, Paul, Rentner, — Starker, Frz., Rechtsanw. — Viola, Adalb., Divisionspfr. — Walter, Hch., Rechtsanw. — Warmbrunn, Oberbürgermstr.
Neudeck. Bitter, Justizrat.
Neumarkt. Neumarkter Archibresbyterat.
Neunz b Mittelneuland. Hein, Frz., Erzpriester.
Neurode. Wachsmann, Pfr. — Wolff, Alph., Rektor.
Neustadt. Preissner, Erzpriester.
Neustaedtel. Seidel, Pfr.
Niederhermsdorf. Fiebig, Reinh., Erzpriester.
Niefnig b. Ohlau. Fiebig, Paul, Pfr.
Oberglogau, Bez. Oppeln. Heidegger, Jos., Gräfl. Revisor.
Oberhaunsdorf b. Glatz. Kolbe, Friedr., Pfarrer.
Oltaschin b. Breslau. Soffner, Dr., Erzpr.
Oppeln. Sprotte, Frz., Prof. Dr. — Vogt, Paul, Rechtsanw. — Wrzodek, Geistl. Rat.
Ottmachau. Scholz, Pfr.
Patschkau. Hahn, Dr., Bürgermstr. — Huckert, E., Dr., Gymn.-Direktor. — Kapuste, Dr. med. — Kühnau, Dr., Gymn.-Oberl. — Maliske, Prof., Geistl. Rat. — Menthel, Gg., Oberl. — Neumann, Gabr., Gymn.-Oberl. — Schneider, Fabrikbes. — Sdralek, Jul., Erzpr.
Peterswaldau, Bez. Breslau. zu Stolberg-Wernigerode, Anton, Graf.
Peterwitz b. Frankenstein. Müller, Jul., Pfarrer.
Poln. Wette b. Deutsch-Wette. Stull, B., Pfr.
Possnitz b. Hochkretscham. Honika, Pfr.
Potsdam. Heidemann, Jos., Kpl. — Jende, Paul, Pfr.
Prosen, Krs. Jauer. Buchmann, Pfr.
Puschkau. Bogedain, Wilh., Pfr.
Rasselwitz. Boeger, Ant., Pfr.
Rathmannsdorf b. Schwammelwitz. Paul, Hugo, Pfr.
Rativor. Hildebrand, Rechtsanw. — Krahl, Kuratus. — Maiß, Gg., Religionsl. — Raßler, Dr., Stabs-Bataillons-Arzt. — Rogulla, Strafanst.-Seelsorger.
Rauden. Thiell, Msgr., Pfr.
Reinerz, Krs. Glatz. Müller, Fr., Pfr.
Schloß Reisewitz b. Gr.-Carlowitz. von Ingenheim, Graf.
Reutschen b. Schwiebus. Schönfelder, Dr., Pfarrer.
Riemertsheide. Priesnitz, Erzpriester.
Rietschütz. Jüttner, Max, Pfr.
Rogau, Krs. Fallenberg i. Schl. Praschma, Hans, Graf.

Rogau b. Odrau. Dekanat „Pogrzebin".
Romolkwitz b. Canth. Henckel von Donnersmarck, E., Graf.
Rosdzin. Abramski, Pfr.
Rosenberg. Wagner, Aug., Dr., Seminardirektor.
Ruda. Pieler, Bergrat.
Rudelsdorf. Weinhold, Th., Pfr.
Sagan. Heinrich, Artur, Prof. — Ondruch, Prof.
Salzbrunn. Determeyer, Dr., Badearzt.
Schabenau. Schubert, Pfr.
Scheibe b. Glatz. Rieger, Stiftspfr.
Schlaup. Zimmermann, Carl, Pfr.
Schmitsch. Cytronowski, Pfr.
Schönwalde. Kramer, A., Pfr.
Schurgast. Kerssenbrock, Graf. — Lehmann, Ernst, Pfr.
Schwammelwitz. Fiedler, Frz., Erzpr.
Schweidnitz. Hoheisel, Florian, Erzpr. — Pischel, Postdirektor. — Sperlich, Landger.-Direktor.
Schwesterwitz. Marx, Frz., Gutsbesitzer.
Siemianowitz b. Laurahütte. Schwieder, A., Pfr.
Slawentzitz. Geschoeser, Max, Pfr.
Steinau. Pietsch, J., Pfr.
Stettin. Hirschberger, Jul., Pfr.
Striegau, Bez. Breslau. Raschke, Pfr.
Tarnowitz. Kokott, Frz., Pfr.
Tempelfeld b. Laugwitz. Wernicke, Pfr.
Teschen (Oesterr. Schl.). Sikora, Joh., Pfr.
Trachenberg, Bez. Breslau. Archipresbyterat Trachenberg. — von Hatzfeld-Trachenberg, Fürst.
Ujest. Rzehulka, Bernh., Erzpr.
Ullersdorf b. Liebenthal. Weisbrich, A., Pfr. — von Oppersdorf, Carl A., Graf.
Wahren b. Dyhernfurth. Paschke, Dr., Pfr.
Waldorf. Hermann, Pfr.
Warmbrunn. Schaffgotsch, Friedr., Reichsgraf. — Gräfl. Schaffgotsch'sche Majoratsbibliothek. — Thienel, Erzpr.
Weidenau (Oesterr. Schl.). Buchwald, Prof. Dr. — Fischer, Prof.
Weizenrodau. Schaffrath, Pfr.
Wierau. Schloßer, Paul, Pfr.
Wohlau. Flassig, Eugen, Vikar. — Hanke, Stadtpfr.
Zaborze b. Zabrze. Schoeneich, Pfr.
Zauditz. Jureczka, Ernst, Pfr.
Zalenze. Kubis, Pfr.
Zehlendorf b. Berlin. Nienkemper, Friedr., Schriftsteller.
Ziegenhals. Dittrich, Frz., Pfr.
Zobten, Bez. Breslau. Dziatzko, Dr., Pfr.
Zottwitz, Krs. Ohlau. Scholz, Pfr.
Zuckmantel (Oesterr.-Schl.). Taver, Joh., S. J., Superior.

Diözese Culm.

Czersk. von Wysocki, Pfr.
Danzig. Behrendt, J. H., Dr., Pfr. — Dobe, Rechtsanw. — Michalski, F., Dr., Pfr. — Offowski, Lic. theol., Prof. — Scharmer, F., Pfr. — Thun, Dr. med.
Graudenz. Jalkowsky, Dr. med. — Kunert, Ehrendomherr.
Gr.-Trampken. Lange, Pfr.
Jezewo. Burtschik, Joh., Pfr.
Mühlbanz, Bez. Danzig. Winter, Pfr.
Neustadt. von Dombrowski, Dekan. — Herweg, O., Professor.
Pelplin. Landsberg, Domherr. — Lüdtke, Dr., Generalvikar. — Rosentreter, A., Dr., Bischof. — Schröter, Fr., Prof. Dr. — Schwanitz, A., Dr., Domherr. — Stengert, A., Dompropst. — Zucht, Jul., Prof. Dr., Domherr.
Schwenten, Bez. Danzig. Behrendt, G., Dr.
Thorn. Schmeja, Pfr.
Zempelburg. Schwanitz, Kasimir, Pfr.

Apostol. Vikariat Dresden.

Dresden, Hartmann, A., Pfarrer u. Konsistorialrat. — Ihre Maj. Königin Wwe. Karola von Sachsen. — Karst, Aug., Dr. — Manfroni, Osk., Pfr. — Stein, M. — Suchanek, Frz., Landger.-R. — Wahl, Ludw., Bischof. — Wuschanski, Gg., Dr., Bischof. — Zettinger, Jos., Dr., Stiftskapl.
Glauchau. Roß, Jos., Hofrat.
Hohburg b. Wurzen. Uhl, Alb., Direktor.
Leipzig. Boenert, Ant., Kpl. — Kath. Stud.-Verb. „Burgundia". — Führ, Jos., Superior u. Pfr. — Kleffe, Kpl. — Schmittmann, Superior u. Pfr. — Spahn, Dr. Reichsger.-R. — Strieder, Jak., stud. hist. — Kathol. Stud.-Verein „Teutonia".
Kloster St. Marienthal b. Rußdorf. Bielkind, Vinz., Propst.
Martinfeld b. Ershausen. Gaßmann, Ed., Pfr.
Thammenhain b. Falkenhain. von Schönberg-Thammenhain, A., Frhr., Rittergutsbes.
Tangermünde. Schmidt, Vikar.

Diözese Eichstätt.

Allersberg. Bayerschmidt, J. E., Pfr.
Beilngries. Hafner, Gg., Stadtpfr.
Berching. Rabl, Gg., Pfr.
Berg b. Neumarkt. Schuler, Wilh., Pfr.
Eichstätt. Biblioth. d. Königl. Gymnasiums. — Ehrenfried, Prof. Dr. — Eisenhofer, Ludw., Dr., Domvikar. — Gerngroß,

Subregens. — Grabmann, M., Dr., Kpl. — Hollweck, J., Prof. Dr. — Kiefer, C., Prof. Dr. — von Leonrod, Frz. Leop., Frhr., Bischof. — von Lochner, Oskar, Frhr., Privatdozent. — Pruner, Dr., Dompropst. — Romstoeck, Frz., Lyzealprof. — Ruhrseitz, Karl, Domkapitular. — Schielle, Jos., Domprediger. — Schneid, Gymn.-Prof. — Schwertschlager, Jos., Dr., Lyzealprof. — Vogt, Carl, Bischöfl. Sekr. — Wittmann, N., Dr., Privatdozent. — Wohlmuth, Gg., Prof. Dr.

Elbersroth. Heumann, L., Pfr.
Greding. Hirschmann, Pfr.
Gungolding. Gerstner, Carl, Pfr.
Ingolstadt. Kornburger, Alois, Kpl. — Wahl, Alph., Superior.
Laibstadt b. Heideck. Bauer, Sim., Pfr.
Lutzmannstein. von Papius, F. M., Pfr.
Neumarkt. Oppel, Carl, Stadtpfr.
Oening b. Berching. Buchner, Pfr.
Rebdorf b. Eichstätt. Eberl, Gg., Pfr.
Spalt. Bruner, Mich., Dekan.

Diözese Ermland.

Allenstein. Szotowski, J., Kaplan. — Teschner, Erzpr.
Bartenstein (Ostpr.). Behr, Joh., Justizrat. — Reichert, M., Pfr.
Beuern, Krs. Heilsberg, O.-Pr. Marquardt, Pfr.
Bilderweitschen. Hinzmann, Pfr.
Braunsberg. Borchert, Dr., Subregens. — Dobberstein, Kpl. — Gigalski, Bd., Dr., Privatdozent. — Günther, Kpl. — Koch, Prof. Dr. — Kranich, Prof. Dr. — Matern, Ant., Erzpriester. — Niedenzu, F., Prof. Dr. — Poschmann, Joh., Relig.- u. Oberl. — Röhrig, Prof. Dr. — Schulz, A., Dr., Religionsl. — Stuhrmann, Hauptl. — Switalski, Prof. Dr. — Weiß, Prof. Dr. — Weißbrodt, Wilh., Prof. Dr.
Elbing. Oswald, Dr., Landger.-Rat. — Zagermann, Propst.
Frauenburg. Dittrich, Frz., Dr., Dompropst. — Hoppe, Domvikar. — Karau, Domherr. — Kolberg, H., Propst. — Liedtke, Dr., Bischöfl. Sekr. — Marquardt, Dr., Domkapit. — Walter, Dr., Bischöfl. Sekr. — Wichert, J., Dr., Domkapit.
Großlemkendorf. Kriz, Pfr.
Großlichtenau. Lilienthal, Pfr.
Großwaplitz b. Marienburg. Sierakowski, Graf, Rittergutsbes.
Pr. Holland. Hennig, Pfr.
Kalwe. Kotzendey, Pfr.
Königsberg i. P. Kath. Stud.-Ver. „Borussia". — Kaluza, Max, Prof. Dr. — Szadowski, Propst.
Neukirch-Höhe, Post Trunz (Westpr.). Hoepfner, Pfr.
Neuteich. Tietz, Pfr.
Roeffel. Rohmahn, Erzpriester.
Seeburg. Lehmann, Erzpriester.
Siegfriedswalde. Lilienweiß, Ed., Pfr.
Stuhm. Stalinsky, C., Pfr.
Tiefenau b. Marienwerder. Groß, Erich, Pf.
Tilsit. Januskowski, Ehrendomherr.
Wusen. Lingnau, Pfr.

Erzdiözese Freiburg.

Arlen. Ziegler, Ant., Pfr.
Baden-B. von Bodman, A., Frhr., Oberamtsrichter. — Henninger, E., Kpl. — Lossen, R., Kpl. — Martin, H., Stadtpfr.
Berolzheim b. Eubigheim. Bierneisel, Melch., Pfr.
Beuron. Benedictiner-Abtei. — Bonier, Th., Bürgermstr.
Bietenhausen. Wachter, Pfr.
Bingen b. Sigmaringen. Stopper, Jos., Pfarrer.
Breisach. Oreans, Prof. Dr. — Schertlin, Maria, Frl.
Bruchsal. Berberich, Dr., Pfr. — Gremmelsbacher, Prof. — Kunz, Stadtpfr. — Odenwald, Prof.
Brühl. Roth, A., Kurat.
Burkheim b. Altbreisach. Landkapitel „Endingen".
Dielheim, Post Wiesloch. Honikel, Pfr.
Dogern. Dieterle, Jonas, Pfr.
Donaueschingen. Roß, Dr., Rechtsanwalt.
Ebersweier. Rahm, J., Pfr.
Ebnet. Hummel, Jos., Pfr.
Eigeltingen. Schwab, C., Pfr.
Ettenheim. Baumann, Wilh., Stadtpfr.
Ettenheimmünster. Korn, W., Dr., Pfarrer.
Forbach. Späth, F., Pfr.
Freiburg i. Br. Braig, Professor. — Breitner, Landger.-Rat. — Stud.-Ver. „Brisgovia". Brommer, F., Präfekt. — Dreher, Dr., Domkapit. — Eisele, Prof. Dr., Geh. Hofrat. — Fehrenbach, Const., Rechtsanw. — Finke, Prof. Dr. — Fischer, Dr., Dompräbendar. — Freidhoff, Rud., Direktor. — Günther, Jos., Finanzrat. — Heiner, Prof. Dr. — Stud.-Verb. „Hercynia". — Hoberg, Gottfr., Dr., Univers.-Professor. — Knecht, Fr. J., Dr., Weihbischof. — Kopf, Rechtsanwalt. — Kreuzer, E., Erzb. Justitiar u. Offizialatsrat. — Krieg, Korn., Prof. Dr. — Kuenzer, Ida, Frau, geb. Freiin von Beust. — Künstle, Carl, Dr., Universit.-Professor. — Marbe, Ludw., Anwalt. —

Mayer, Herm., Prof. Dr. — Mayer, Carl Jul., Universitäts-Prof. — Mayer, Carl, Superior. — Otto, Seb., Dr., Domkapit. — Pfeilschifter, Prof. — Rees, A., Prokurist. – Rieder, Carl, Dr., Priester. – Rückert, K. Th., Prof. Dr. — Sauer, Jos., Dr., Geistl. Lehrer. — Schanzenbach, Leonh., Professor, Rektor. — Schenk, Domkapit. — Schmitt, Jakob, Dr., Domkapit. — Schofer, Jos., Repetitor. — Weber, S., Dr. — Werthmann, Lorenz, Dr., Geistl. Rat.

Gengenbach. Hermann, G., Notar.

Göggingen. Burger, M., Dekan.

Gruol. Huthmacher, Kämmerer. — Kapitelskasse „Haigerloch".

Hausen, Faiß, Pfr.

Hechingen. Ott, W.. Oberl.

Hecklingen b. Kenzingen. Kramer, Jul., Pfarrer.

Heidelberg. Fischer, L., Dr. med. — Helm, Jos., Dr., Rechtsanwalt. — Juraz, Prof. Dr. — Lossen, W., Prof. Dr. — Mousang, W., Dr., Rechtsanwalt. — Student.-Verein „Palatia".

Heidenhofen b. Aasen. Stutz, Pfr.

Helmsheim. Brengartner, A., Pfr.

Hindelwangen b. Stockach. Ruf, Pfr.

Hockenheim. Lang, Hugo, Kpl.

Holzhausen. Banotti, Siegfr., Pfr.

Jechtingen. Münch, Definitor.

Ittendorf b. Meersburg. Heudorf, Bened., Pfarrer.

Jungingen. Kapitel „Hechingen".

Kappel b. Orschweier. Henning, M., Dekan.

Karlsruhe. Bopp, Carl, Färbereidirektor, — Brettle, Const., Pfr. — Kath. Stud.-Ver. „Laetitia". — Mader, Jos, Oberstiftungsrat. — Mallebrein, Friedr., Dr., Geh. Regier.-Rat.

Kirchen-Hausen, Amt Engen. Kuttruff, H., Dekan.

Kirchhofen b. Krozingen. Steiger, Pfr.

Konstanz. Bachelin, Dr., Notar. — von Hofer, Alb., Bankier. — Rach, Lehramtspraktikant. — Schirmeister, Ad., Direktor.

Mannheim. Bauer, Jos, Stadtdekan. — Gehrig, N., Kfm. — Gießler, Jos., Amtsger.-Direktor. — Gremm, Jean, Verleger. — Hollerbach, Adolf, Kfm. — Kallenberger, Fritz, Kaufmann. — Knebel, J. B., Pfarrkurat. — Rau, Hch., Bierbrauereibes. —

Meersburg a. Bodensee. Hahn, S., Professor. — Weiß, E., Pfr.

Menzingen b. Bruchsal. von Mentzingen, Pet., Frh.

Meßkirch. Brandhuber, Cam., Stadtpfr. — Welte, Dr. jur., Rechtsanwalt.

Schloß Möggingen b. Radolfszell. von Walderdorff, Adolf, Graf.

Mudau. Schell, Alois, Pfr.

Murg. Uhlmann, J., Dr., Pfarrer.

Neckarhausen. Oberndorff, Frz., Graf.

Neusatzeck b. Oberweier. Fleischmann, Alois, Benefiziat.

Oberschwörstadt. Kapitel Wiesenthal.

Oensbach. Liehl, Oskar, Pfr.

Offenburg. Ritzenthaler, Emil, Dechant. — Zehnter, J. A., Landger.-Präs.

Ortenberg. Schweiger, A., Pfr.

Pforzheim. Hischmann, Alb.

Radolfszell. Moriell, A., Druckereibes. — Weiber, Fr., Stadtpfr.

Rangendingen. Witz, Osk., Pfr.

Rastatt. Breunig, Aug., Prof. — Landkapitel Gernsbach. — Holl, Const., Dr., Rektor.

Reichenau b. Konstanz. Thun, K., Pfr.

Rielasingen. Duffner, Pfr.

Rittersbach b. Bühl. von Berckheim, Frhr.

St. Peter. Gihr, Dr., Subregens. — Mutz, Dr., Regens. — Rieß, Jos., Repetitor.

St. Trudpert b. Untermünsterthal. Bauer, Alois, Pfr.

Sasbach b. Achern. Kaltenbach, Konrad, Vikar. – Lender, Xav., Dekan.

Sigmaringen. von Brühl, Graf, Regier.-Präsident. — Marmon, Rentner. — Mayer, Dr., Oberlehrer.

Straßberg (Hohenz.). von Frank, Pfr.

Thunsel b. Krozingen. Buck, J. Pfr.

Todtnau. Scherer, Pfr.

Triberg. Kapitel „Triberg".

Ueberlingen a. Bodensee. von Rüpplin, Dr., Frhr., Stadtpfr. — Roder, Prof. Dr.

Ueberlingen b. Rickelshausen. Schlee, Carl, Pfarrer.

Ulm i. Bd. Burgert, Alois, Pfr.

Unteralphen. Nörber, K., Dr., Pfr.

Böhrenbach. Heine, Jos. C., Fabrikant.

Volkertshausen, Amt Stockach. Vollmar, Fr.. Pfr.

Waldshut. Blümmel, Phil., Prof.

Watterdingen, P. Engen. Groß, N., Pfr.

Weingarten Landkapitel „Bruchsal".

Weiterdingen, Amt Engen. Beetz, Pfarrdirektor.

Welschingen, Amt Engen. Moosbrugger, J. B., Pfr.

Werbach. Krug, Julius, Pfr.

Wertheim a. Main. Barth, Stadtpfr. — Menzinger, A., Domänenrat.

Zaehringen b. Freiburg. Wacker, Theod., Pfarrer.

Zunsweier, Stiehr, J. A., Pfr.

Diözese Fulda.

Batten b. Hilders (Rhön). Schnaus, Pfr.

Cassel. Thiele, Kgl. Baurat. — von Hoevel, Fr., Frhr.

Eisenach. van Gülick, W., Kfm.
Flieden. Müller, Jos., Pfr.
Fritzlar. Kramer, Rektor.
Fulda. Antoni, Gg., Dr., Oberbrgmstr. — Arenhold, Prof. Dr. — Arnd, K. A., Kfm. — Baum, Jos., Redakteur. — Berta, F. E., Fabrikant. — Endert, Adalb., Bischof. — Frye, W., Dr., Oberl. — Gegenbauer, Rechtsanw. u. Notar. — Gutberlet, Const., Prof. Dr. — Kapp, Jos., Zahntechniker. — Kath. Männer-Verein. — Kircher, Rob., Kfm. — Leimbach, A., Prof. Dr. — Lübeck, Dr., Oberlehrer, — Maier, Rich., Verlagsbuchhdlr. — Müller, Domkapitular. — Müller, Aug., Weingroßhdlg. — Müller, Rich., Rentner. — Raabe, Wilh., Dr. med. — Reinhardt, E., Apotheker. — Riehl, F., Stadtpfr. — Richter, Prof. Dr. — Rübsam, Carl, Fabrikant. — Schmitt, Damian, Dr., Regens u. Domkapit. — Schmitt, Jos., Weinhändler. — Schmitt, Rich., Fabrikant. — Thielemann, Prof. Dr.
Geisa, Sachs. Weimar. Kammandel, Kuno, Fabrikant.
Geismar (Eichsfeld). Stolze, Pfr.
Hauswurz, Krs. Fulda. Golbach, Pfr.
Hilders (Rhön). Breitung, E., Pfr.
Hofbieber b. Fulda. Noll, P., Pfr.
Marbach b. Fulda. Weber, Magn., Pfr.
Marburg. Huyskens, Alb., Dr. — Stud.-Verein „Thuringia".
Mardorf b. Fulda. Malkmus, W., Pfr.
Mittelkalbach, Krs. Fulda. Flügel, Jos., Dr., Pfr.
Niederbieber. Krings, Daniel, Kfm.
Petersberg b. Fulda. Kircher, Dr., Pfr.
Roßdorf, Post Holzhausen. Damm, Joh., Pfarrer.
Rückers, Krs. Fulda. Gnau, Steph., Pfr.
Weimar. Malkmus, Pfr.

Erzdiözese Gnesen-Posen.

Fraustadt. Lüdke, Aug., Propst.
Gnesen. Kloske, Prof., Domherr.
Lissa. Tasch, Propst.
Posen. Dombeck, Domherr. — Jedzink, Paul, Domkapitular und Seminar-Regens. — Wanjura, Dr., Dompropst.
Schwerin (Warthe). Genge, Rom., Fabrikbesitzer.
Trebisch b. Schwerin. Klaß, Jul., Pfr.
Usch a. d. Netze. Möhle, Herm., Lehrer. —
Wilhelmsgrund b. Rawitsch. Gallwitz, Gymnasiallehrer.

Diözese Hildesheim.

Achtum b. Hildesheim. Fehlig, E., Pfr.
Algermissen. Fister, J., Pfr.
Bilshausen. Muth, Joh., Pfr.
Bockenem. Schlauter, Dechant.
Bolzum b. Sehnde. Nothdurft, F., Pastor.
Borsum b. Hildesheim. Machens, Conr.
Braunschweig. Grube, Dr., Dechant.
Celle. von Hagen, O., Pfarrer.
Dannenberg (Elbe). Korte, Rechtsanw. und Notar.
Detfurth b. Hildesheim. Kaune, Chr., Pfr.
Duderstadt. Bank, Rud., Stadtpfr.
Emmerke b. Hildesheim. Rappe, Dechant.
Gieboldehausen. Sievers, A., Pastor.
Göttingen. Kath. Stud.-Ver. „Winfridia".
Grauhof. Strueber, Pastor.
Groß-Giesen b. Hildesheim. Derfin, A., Pfarrer.
Hannover. Endler, B. — Fischer, Dr., Justizrat. — Gerhardy, Adalb., Pastor. — Akad. Verein „Gothia". — Nörthemann, K., Kpl. — Schreiber, Pastor. — Schumann, Bürgermstr. a. D. — Schwarz, C., Fabrikbesitzer. — Zumbroich, Th., Kfm. —
Harsum. Mellin, Frz., Pfr.
Hemelingen b. Bremen. Paulmann, Carl, Missions-Pfr.
Hildesheim. Beelte, Christ, Gymn.-Dir. — Brücher, Rich., Domvikar. — Brücker, Paul, Dr. — Ernst, Jos., Prof. Dr. — Ernst, K., Oberl. — Fecker, Oberlehrer. — Foerster, Jos., Rechtsanw. — Gesellschaft im Kath. Vereinshause. — Hagemann, Joh., Domvikar. — Hartmann, Gust., Domkapitular. — Heise, Hch., Regens u. Domkapitular. — Henschel, Aug., Pfr. — Herzig, Baurat. — Hölscher, A., Oberl. — Hugo, Generalvikar. — Köhler, Th., Kpl. — Müller, R., Dr., Oberlehrer. — Nothdurft, Oberlehrer. — Pistorius, Th., Kommerzienrat. — Rautert, Arnold, Domvikar. — Scheidt, Jos., Prof. — Söding, Dompfarrer.
Hilkerode b. Duderstadt. Ring, Joh., Pfr.
Himmelsthür b. Hildesheim. Blumenberg, Pastor.
Liebenburg (Harz). Wollborn, Pfr.
Linden. Harder, Pfr.
Ringelheim. Bank, Hch., Pfr.
Rüdershausen b. Gieboldehausen. Garbs, Jos., Kpl.
Ruthe b. Sarstedt (Hann.). Isense, Pfr.
Söhre b. Groß-Dungen. Wirries, Pfr.
Sorsum b. Emmerke. Metz, Rud., Pfr.
Stade. von Ellerts, Ober-Regier.-Rat.
Steinbrück b. Gr. Lafferde. Wolpers, G., Pastor.
Verden. Braun, Pfr.
Wollbrandshausen b. Gieboldehausen. Leibecke, A., Pfr.

Erzdiözese Köln.

Aachen. Adams, Hub., Notar. — Arens, E., Dr., Oberl. — Beissel, Louis, Geh. Kommerzienrat. — Beaulamp, Eug., Dr. med. — Bellesheim, Alph., Dr., Stiftspropst u. Prälat. — Bock, Adam, Dr. — Kath. Stud.-Ver. „Carolingia". — Clemens, H., Dr., Religionsl. — Drammer, Dr., Oberpfr. — Gatzen, Hch., Justizrat. — Göth, Amtsger.-Rat. — Heusch, Felix, Rektor. — Humann, Gg. — Jörissen, Justizrat. — Kern, Alb., Fabrikant. — Kesselkaul, Gust. — Lauchert, F., Dr. — Lipgens, J., Pfr. a. D. — Lucius, Carl, Rentner. — Mertens, Gymn.-Lehrer. — Nottebaum, Pfr. — Oppenhoff, Frz., Krs.-Schulinsp. a. D. — Oster, Rechtsanw. — Pelzer, L., Geheimrat. — Rey, Mich., Dr. — Rubarth, Baurat. — Schade, L., Kpl. Schumacher, Th., Dr., Stadtapoth. — Stadtbibliothek.

Adendorf b. Meckenheim. Loë, Gg., Baron. — Schmitz, Pfr.

Afden b. Herzogenrath. Löcherbach, Hch., Rektor.

Alsdorf b. Aachen. Esser, J. P. H., Vikar. — Roderburg, Pfr.

Alfter b. Bonn. Unkel, Pfr.

Angelsdorf b. Elsdorf (Rhld.). Mülfahrt, Jos., Pfr.

Asbach (Westerwald). Vogel, Pfr.

Bachem b. Frechen. Dick, Hch., Pfr.

Barmen. Hopmann, C., Dr. med. — Wimmer, W., Kfm.

Bedburg. Savels, Pfr. — Wagner, Religionsl. — Wolff, M., Fabrikdirekt.

Benzelrather Burg b. Frechen. Hohenschütz, Gutsbes.

Bergerhof b. Wildbergerhütte. Cremers, Rektor.

Birgel, Krs. Düren. Spee, Friedr., Graf, Rektor.

Bonn. Abs, Jos., Dr., Rechtsanw. — Kath. Stud.-Ver. „Arminia". — Bardenhewer, Dr., Sanitätsrat. — Barth, Frz., Privatgeistl. — Kath. Stud.-Verb. „Bavaria". — Becker, Frz., Dr., Relig.- u. Oberl. — Bonner Bürger-Verein. — Cremer, Dr., Oberl. — Dyroff, Ad., Prof. Dr. — Eiler, Aimé, Apothek. — Eller, Jakob, Hotelier. — Esser, Gerh., Prof. — Felten, Jos., Prof. Dr. — Kath. Stud.-Ver. „Frisia". — Galen, Aug., Graf, Landrat. — Geyers, Jos., Dr., Privatdozent. — Gottlob, A., Prof. Dr. — Greving, Dr., Privatdozent. — Hüffer, Dettm., Regier.- u. Forstrat a. D. — Jorissen, Pfr. — Kaufmann, Fr., Dr., Direktor d. Albertinum. — Kellner, Prof. Dr. — Kirschkamp, Prof. Dr. — Klein, Matth., Justizrat. — Lenders, H., Rentn. — Loersch, H., Prof. Dr., Geheimrat. — Ludwigs, Pfr. — Menden, Prof. Dr. — Mennicken, A., Oberpfr. — Olbertz, Dr., Sanitätsrat. — Paulus, M., Stiftspfr. — Peters, Chr., Notar. — Pohl, Dr., Gymn.-Direktor. — Rademacher, Arn., Dr., Repetent. — Rauschen, Gerh., Dr., Privatdozent. — von Rosenberg-Gruszczynski, Fritz. — Rütten, Joh., Religionsl. — Schaafhausen, Maria, Frl. — Schrörs, Heinr., Prof. Dr. — Schulte, Aloys, Prof. Dr. — Strack, Bureauvorsteher. — Tilmann, Rektor. — Umpfenbach, Dr. med. — Weber, Dr. iur. et phil. — Frau Wilde, A.

Borbeck. Brock, Jak., Vikar. — Leimgardt, W., Gutsbes. — Müller, W., Kpl. — Toenissen, Pfr.

Bornheim b. Roisdorf. Reuther, W., Rektor.

Brenig b. Roisdorf. Haasbach, Alb., Pfr.

Brühl b. Köln. von Kempen, Hch. — Lennartz, Notar. — Mertens, Dr., Direkt. — Müller, J., Relig.- u. Oberl. — Peil, Gust., Pfr.

Büllingen (Eifel). Schulzen, F. W., Kanzleirat.

Burtscheid b. Aachen. Baurs, H., Oberpfr.

Capellen b. Grevenbroich. Breuer, M., Pfr.

Caster, Bez. Köln. Schulte, Pfr.

Caternberg. Nachtsheim, L., Kpl.

Dericumerhof b. Norf. Reinartz, Corn.

Dremmen. Mommartz, Pfr.

Düren. Bongartz, W. H. — Breuer, Pfr. — Hagen, Theod. — Hoffsümmer, Carl sen., Fabrikt. — Hoffsümmer, Clem. Aug., Fabrikt. — Hoffsümmer, Gust., Fabrik. — Kirchner, Herm., Kfm. — Klemmer, Jos., Religionsl. — Schmitz, Carl, Amtsger.-Rat. — Stettner, Ferd. — Weitz, Emil, Notar.

Düsseldorf. Adams, E., Landesrat. — von Aix, Roland, Frhr. — Bayer, Hub. Jos., Kpl. — Bechem, Pfr. — Becker, Dr., Rechtsanw. — Bewerunge, Baumstr. — Brandts, M., Landesrat. — Crux, F. A. — Dieninghoff, Dr., Relig.- u. Oberl. — Eitel, Toni, stud. hist. — Esser, Hch., Pfr. — Faßbender, H. M., Frater. — Flecken, Pfr. — Frischen, Jul., Pfr. — Fritzen, A., Landesrat a. D. — Hanssen, L., Postrat. — Hermkes, Dr. med. — Hettlage, Bern., Kfm. — Holländer, Jos., Kpl. — Horion, Joh., Dr., Landesrat. — Hüsgen, Dr., Chef-Redakteur. — Jerusalem, Landger.-Direkt. — Kirsch, Landger.-Rat. — Krauz, C. H. — Kribben, Joh., Dech. — Lemmens, Rel.- u. Oberl. — Lempertz, Ant., Amtsger.-Rat. — Lingen, Prof. Dr.

— Offenberg, L., Reg.-Rat. — Schiedges, Ferd., Justizrat. — Schwickerath, Notar. — Straeter, L., Dr., Oberarzt. — Ulrich, Rud., Geh. Regier.-Rat. — Walch, Wilh., Kfm. — Wellenberg, Rektor. — Wurth, Carl, Dr., Religionsl. — Zarth, L., Kpl. — Zimmermann, Kpl.

Schloß Dyck b. Glehn. Salm-Reifferscheidt, Leop., Fürst.

Schtz. Koll, Pet., Pfr.

Effern. Esch, Pfr.

Eitorf. Arntz, Th., Amtsger.-Rat.

Elberfeld. Marx, Landger.-Rat. — Säute, Landrichter. — Schweizer, Dr., Rechtsanw.

Elfgen b. Elsen. Mainz, Jos., Pfr.

Elsen. Horsch, H. W., Oberpfr.

Endenich. von der Helm, Dr. med. — Martini, Pfr.

Erkrath. Kaiser, Bürgermstr.

Esch b. Elsdorf. Richen, Pfr.

Eschweiler. Cramer, Dr., Gymn.-Direkt. — Schwister, Gg., Dr., Oberl. a. D. — Wilhelms, Carl, Dr, Sanitätsrat.

Eschweiler ü. Feld. Legemann, P., Vik.

Essen. Altenberg, W., Rechtsanw. u. Notar. — Best, Paul, Berginsp. — Burg, Jos., Dr. — „Essener Philisterzirkel". — Fuchs, Dr., Landrichter. — Gratzfeld, Pet., Dr., Rektor. — Herrmann, Religionsl. — Prill, Jos., Religionsl. — Schäfer, Jos., Dr., Apotheker.

Eupen. Beys, Hch., Oberpfr. — Broich, Amtsger.-Rat. — Lümmen, J., Oberl. — Mooren, Th., Bürgermstr.

Euskirchen. Becker, Bern. — Giffinger, Alb., Kfm. — Göbel, E., Weinhändler. — Kirschbaum, Carl, Fabrikt. — Kleinertz, Ferd., Tuchfabrikant. — Rick, J. H. — Stollmann, Pfr.

Forst b. Aachen. Weishaar, C.

Freialdenhoven b. Aldenhoven. Westerhove, Pfr.

Freuz b. Langerwehe. Kahlen, J., Pfr.

Gangelt. Dahmen, Carl, Notar.

Geilenkirchen. Opfergelt, Dr., Amtsger.-Rat.

Gey b. Düren. Odenthal, Jos., Pfr.

Gimborn. Rütten, Pfr

Ginnick, Post Embken. Richter, Frz., Pfr.

Girbelsrath b. Düren. Hermann, J., Pfr.

B. Gladbach. Rhode, Dr. med.

M. Gladbach. Brandts, Franz., jun., Mech. Weberei. — Brandts, Franz. jr., Frau. — Frings, H., Dr., Redakteur. — Herweg, Herm., Prof. — Heveling, Dr. — Hohn, W., Dr., Direktor. — Kauff, Religions- u. Oberl. — Kentenich, G., Dr. med. — Kneer, Jos., Amtsrichter. — Krichel, M., Oberpfr. — Kühlen, B., Lith. Kunstanstalt. — Lünenborg, Dr. med. — Meer, Pet., Masch.-Fabr. — Meffert, Dr., Sekretär d. Volks-Ver. — Mies, Joh., Steuerinsp. — Müller, Frz., Fabrikt. — Pieper, A., Dr., Generaldirekt. — Schiedges, Carl, Kfm. — Schiedges, W., Dr. med. — Schiffer, Religionsl. — Stapper, Dr., Gymn.-Oberl. — Therstappen, Wilh.

Glesch b. Paffendorf. Hülsebusch, Pfr.

Godorf b. Wesseling. Kaulard, Rektor.

Golzheim b. Buir. Marx, Pfr.

Grefrath b. Neuß. Peters, Jos., Pfr.

Grimlinghausen b. Neuß. Heß, Joh., Pfr.

Gürzenich (Rhld.). Eschweiler, Jos., Pfr.

Gustorf b. Gindorf. Heyden, M., Pfr.

Haaren b. Aachen. Loerper, Pfr.

Hackenbroich b. Dormagen. Wiskirchen, J., Pfr.

Heimbach b. Aachen. Zeveld, Pfr.

Heinsberg (Rhld.). Faber, Pet. Paul, Rechtsanw. — Klinkenberg, Rentmstr. — van Loyen, Bürgermstr.

Helenabrunn. Gehlen, Pfr.

Hellenthal. Heubes, Osk., Pfr.

Heltorf b. Großenbaum. von Spee, Graf, Majoratsherr.

Herchen (Sieg). Fell, J., Pfr.

Hochneukirch. Brors, Joh., Pfr.

Hohkeppel, Post Ehreshoven. Koch, Ad., Pfarrer.

Honnef. von Cleev, Hub., Kpl. — Jansenius, Ad. — Nesselrode, Graf, Landrat a. D. — Voß, Louis, Dr. phil.

Horst b. Randerath. von Kesseler, Frz., Rektor.

Hückelhoven, Krs. Erkelenz. Bauritzer, Pfr.

Hürtgen. Bartz, Joh., Pfr.

Immendorf b Köln. Paas, Pfr.

Kendenich. Krabbel, Chr., Pfr.

Kessenich. Effmann, Prof. Dr.

Keyenberg, Bez. Aachen. Römer, A., Pfr.

Kirchherten. Goßen, Pfr.

Kirdorf b. Bedburg. Lassaulx, Pfr.

Kleineubroich. Roethen, Dechant.

Köln. Albermann, Wilh., Prof. — Arrenbrecht, W., Rendant. — Bachem, Frz. X., Verleger. — Bachem, Frid., Buchdruck.-Bes. — Bachem, Jul., Dr., Justizrat. — Bachem, Rob., Verleger. — Baur, Aug., Kfm. — Becker, Frz., Pfr. — Berrenrath, Dr. theol. et phil., Prof. — Braubach, M , Dr. — Brauner, Dr. med. — Bruckmann, Dechant u. Ehrendomherr. — Bruders, Pfr. — Cardauns, Herm., Dr., Haupt-Redakt. — Cohen, Carl Hub., Prof., Domkapellmstr. — von Coellen, Theod., Justizrat. — Cremer, Jos., Oberl. — Custodis, F. A., Justizrat u. Notar. — Dahmen, J., Dr., Oberl. — Ditges, Ant., Pfr. — Duhr, Heinr., Kfm. — Düsterwald, F. H., Dr., Domkapit. — Esch, P., Rechtsanw — Espey, Aug., Kfm. — Esser, Matth., Assist. am

Generalvikariat. — Feuser, Theod., Kfm. — Fischer, Antonius, Kardinal, Erzbischof v. Köln. — Frielingsdorf, Regier.-Baumstr. — Fröhlich, Steph., Justizrat u. Notar. — Graf, Notar. — Granderath, Amtsger.-Rat. — Groove, Bern., Kfm. — Hecker, Christ., Dr. med. — Hespers, Carl, Prof., Domkapit. — Heyder, Dr. med. — Heyder, Th., Rektor. — Hünewinckell, Carl, Pfr. - Jansen, Frz., Justizrat. — Joesten, Gregor, Dr. med. — Jung, Dr., Augenarzt. — Juris, M. H., Pfr. — Kappes, Sigism., Pfr. — Kehren, Carl. — Keseberg, Dr. med. — Kleinen, Wilh., Prof. — König, Ant., Dr., Sanitätsrat. — Körnig, Gerh., Fabrikt. — Kortz, Dr., Oberl. — Kreutzwald, Dr., Generalvikar. — Krings, Jos., Notar. — Krüth, Friedr., Pfr. — Kütgens, H., Rentner. — Lessenich, W., Gymn.-Oberl. — Liessem, H. J., Prof. Dr. — Ludowigs, Jos., Kfm. — Ludwigs, Dr., Domkapit. — Maercks, Rob., Rektor. — Mense, Everh., Kfm. — Meyer, Hch. W., Stadtbauinsp. — Meyer, Theod., Oberl. — Müller, Joh., Pfr. — Niedenhofen, F. W., Rentner. — Oberdörfer, Relig.- u. Oberl. — Oster, M., Dr., Gerichtsassessor. — Pingsmann, W., Dr., Domkapitular. — Röckerath, Peter Josef, Dr., Rentner. — Roth, Herm., Oberl. a. D. — Schilbers, Carl. — Schilling, Bald., Stadtbauinsp. — Schippers, Walt., Notar. — Schmelcher, Pfr. a. D. — Schmitz, F., Baurat. — Schnütgen, Alex., Prof., Domkapit. — Schrömbgens, Rechtsanwalt. — Schüller, Joh., Gerichtsassessor. — Schumacher, J. B., Kfm. — Schumacher, Relig.- u. Oberl. — Sinn, Andr., Kfm. — Sonnenschein, Dr. med. — Steinberg, P., Dr., Pfr. — Stelzmann, A., Religionsl. — Theissing, Hch., Buchh. — Thomé, Art., Dr., Sanitätsrat. — Thurn, Frz., Justizrat u. Notar. - Trimborn, Carl, Justizrat, Reichs- u. Landtags-Abgeordn. — Veithen, Chr., Kfm. — Wiedel, Herm., Dr., Direkt. — Witteler, Frz., Prof. Dr., Subregens. — am Zehnhoff, Hugo, Dr., Rechtsanw. — Zilkens, Frz., Fabrikbes. — Zündorf, P. J., Hauptl.

Königshoven. Herle, Pfr.

Königssteele b. Steele. Wisthoff, Aug.

Königswinter. Braubach, W., Amtsger.-Rat. — Commes, Carl, Kpl. — Kirch, Dr., Justizrat. — Kreitz, Fritz, Bürgerm. — Rey, Ant., Dech.

Krefeld. Braam, Dr., Oberl. — Bitter, Carl. — Buschbell, G., Dr., Oberl. — Akt.-Ges. „Erholung". — Flecken, Pfr. — Maurenbrecher, Carl, Kfm. — Pauly, G. J. H., Pfr. — Sinn, Hch., Kfm.

Kreuzau. Emunds, B., Pfr.

Kreuzberg b. Wipperfürth. Neuefeind, Pfr.

Laffeld b. Heinsberg. Gonella, Rob., Pfr.

Lammersdorf, Krs. Montjoie. Jülich, Pfarrer.

Langerwehe. Kallen, Carl, Pfr.

Lechenich. Grefen, Florenz, Postverw. — Scherhog, Hch., Amtsr.

Leuney. Schönen, Pfr.

Leuscheid b. Herchen (Sieg). Heidhues, Pfr.

Schloß Linney b. Hövel, Krs. Düsseldorf. Spee, Hubertus, Graf.

Linnich. Jüngling, Oberpfr. — Oidtmann, Hch., Dr., Glasmalereibesitzer. — Thüner, J. W., Religionsl.

Lipp b. Bedburg. Göbbels, Pfr.

Lohmar. Esser, Friedr., Frau Ww., Rentn.

Lützenkirchen. Wirtz, A., Pfr.

Malmedy. Lentzen, Oberpfr.

Meckenheim, Bez. Köln. Pesch, G., Pfr.

Montjoie. Gilles, Arn., Oberpfr.

Morken-Harff. Pannes, Pfr.

Mülheim a. Rh. Börsch, Ludw., Direkt. — Dombo, Hch., Prokurist. — Odenthal, Pfr. — Pohl, Arn., Notar.

Mülheim (Ruhr). Thyssen, Jos.

Mündelheim, Krs. Düsseldorf. Barber, Pfarrer.

Müntz b. Jülich. Metzmacher, Pfr.

Rettesheim, Krs. Schleiden. Kamp, Wilh., Pfarrer.

Neuenhausen b. Grevenbroich. Schaaf, Dr., Pfr.

Neukirchen-Hülchrath. Schmitz, Ign., Dr., Pfr.

Neuß. Althausen, H., Assist. — Harff, Jos., Oberpfr. — Heinemann, Gebr. — Höller, Präses. — Rolland, Postassist. — Rosellen, Frz., Ingen. — Schwamborn, Relig.- u. Oberl. — Wenders, Bürgermstr. a. D.

Niederbachem b. Mehlem a. Rh. Eller, Matth., Pfr.

Niedercassel. Nix, Frz., Pfr.

Niederembt. Dietzen, Pfr.

Niederlörick b. Düsseldorf. Huthmacher, H., Gutsbes.

Norf. Vogelbacher, J., Pfr.

Oberdollendorf. Stickelbrucks, Pfr.

Oberhausen (Rhld.). Schmittmann, Definitor.

Odekoven. Wrede, Joh. Jos., Rentner.

Odendorf a. Rh. Welter, Carl, Pfr.

Opladen. Barth, A., Geistl. Lehrer. — Schmitz, Rich.

Osberghausen. Baldus, Engelb.

Pattern b. Aldenhoven. Hüttmann, Pfr.

Haus Pesch b. Osterath. von Arenberg, Joh., Prinz.

Poulheim b. Köln. Schippers, Pfr.

Randerath. Inderfurth, Ludw., Pfr. — Thoenessen, J. J., Notar.
Rheinbach b. Bonn. Sasse, Frz., Dr., Dechant. — Schlünkes, Frz. Ferd. Andr., Dr., Rektor.
Rheydt, Bez. Düsseldorf. Meuter, Jos., Kpl.
Rhöndorf (Siegkreis). Euteneuer, Dr. med.
Rommerskirchen. Höveler, Pfr.
Ronsdorf (Rhld). Heeseler, F. W., Rentn. — Oppenhoff, Jos., Amtsrichter.
Roerdorf b. Linnich. Kerp, Clem., Pfr.
Rosellen b. Rorf. Wirsel, Th., Vikar.
Ruengsdorf. Klaes, Pfr.
Rurich, Post Baal. Bäumker, Dr., Pfr.
Scherpenseel b. Geilenkirchen. Fuhrmanns, Pfr.
Schiefbahn. Mertens, Frz., Vikar.
Schoenenberg, Bez. Köln. Thywissen, Casp., Dr., Pfr.
Siegburg. Felten, Wilh., Dr., Oberl. — Röttgen, W.
Sinthern b. Brauweiler. Fisch, Ed., Pfr.
Stotzheim, Bez. Euskirchen. Schweinem, Hch. Jos., Pfr.
Süchteln. Busch, Paul, Pfr.
Titz (Rhld.). Schmitz, Pfr.
Unkel a. Rh. Kircharz, Dr. med. — Scheltenbach, Jak., Pfr
Venrath, Krs. Erkelenz. Löhrer, F., Pfr.
Viersen. Stroux, Dechant.
Vohwinkel. Seeling, W., Kfm.
Vossenack, Krs. Montjoie. Esch, Herm. Pfr.
Wahn (Rhld.). von Elz-Rübenach, Frhr.
Walberberg b. Sechtem. Lauffs, Pfr.
Waldfeucht b. Heinsberg (Rhld.). Lückerath, W., Pfr.
Wanlo. Ploennis, Pfr.
Weilerswist. Koch, Kpl.
Werden (Ruhr). Jacobs, Pet., Dr., Pfr — Wiese, Matth., Fabrikt.
Wermelskirchen. Friling, Joh., Pfr. — Potjan, Dr. med.
Wickrath. Husmann, Jos., Pfr.
Winden, Post Kreuzau. Mertens, Joh., Pfarrer.
Witterschlick. Necom, Pfr.
Wittlaer b. Kaisersesch. Frank, Dechant.
Worringen. Beutler, Dr. med.
Zülpich. Lenzen, Rektor.

Diözese Limburg.

Bornheim. Königsstein, Pfr.
Eibingen b. Rüdesheim. Haubrich, Pfr.
Eltville, Rheing. Schilo, Pfr.
Ems. Stemmler, Dr. med.
Frankfurt a. M. Wissenschaftl. Verein „Dies academicus". — Foetzer, Dr., Rechtsanw. u. Notar. — Hilfrich, Jos., Dr., Stadtpfr. — Hilpisch, J. G., Direktor. — Itschert, Landrichter. — Kleinschnitz, Frz. Jos., Kaufmann. — Koch, Heinr., Dr., Militär-Oberpfr. — Menzen, Dr., Gerichtsrat. — Münstermann, Postdirektor. — Siben, Adam, Weingutsbes. — von Steinle, Alph., Dr., Bankdirektor. — Wefels, Hch., Bauinspektor.
Hochheim a. Main. Bachem, C.
Homburg v. d. Höhe. Scheyda, Clem., Rechtsanw.
Kestert a. Rh. Duhr, Jos., Dekan.
Kiederich (Rheingau). Becker, Paul, Kpl.
Limburg (Lahn). Cahensly, P. P., Kfm. u. Abgeordn. — Freusberg, A., Landger.-Rat. — Gerhardus, Amtsger.-Rat. — Herkenrath, Hch., Redakteur. — Hilpisch, G., Prälat u. Generalvikar. — Hötte, Ant., Buchhändler. — Kugelmann, Max, P., Miss.-Superior. — Kurtenbach, P., Kfm. — Rintelen, Rechtsanw. — Strieth, J., Domvikar. — Willi, Dominikus, Dr., Bischof. — Wingender, Frz., Landger.-Sekretär.
Lorch a. Rh. Houben, Stadtpfr.
Montabaur. Laux, Geistl. Rat u. Dekan. — Müllers, H. J., Religionsl. — Reuß, Leop., Religionsl. — Thewalt, Dr. med.
Niederbrechen. Herlth, Pfr.
Niederhadamar. Hülsmann, Th., Pfr.
Niederlahnstein. Fenner von Fenneberg, Amtsger.-Rat.
Oberlahnstein. Schlaadt, Prof., Direkt.
Oberrad a. M. Rausch, Carl.
Wiesbaden. Brandts, Emil. — Brühl, Mart., Rentner. — Keller, Dr., Prälat, Stadtpfr. — Schipper, Direktor. — Wedewer, W., Prof. Dr.
Wirges. Luschberger, Dr., Pfr.

Diözese Mainz.

Albig b. Alzey. Schmidt, H., Lehrer.
Bensheim a. d. B. Frenay, Ign., Dr. Bürgermeister. — Schrohe, L., Dr., Oberlehrer. — von Spies-Büllesheim, Wilh., Frhr. — Wiegand, Arth., Dr.
Bingen a. Rh. Helm, Frz., Dr., Gymn.-Direktor. — Plier, Postsekretär.
Birkenau (Hessen). Stöhr, Dr., prakt. Arzt.
Bretzenheim b. Mainz. Probst, Dr., Pfr.
Darmstadt. von Biegeleben, Elisab., Frfr. — Forch, Oberlandesger.-Rat. — Forch, Carl, Privatdozent. — George, Paul, Dr., Amtsger.-Rat a. D. — von Hilgers, Frfr. — Laufer, Prof. — Frau Rau, Elise. —
Dieburg b. Darmstadt. Engelhardt, W. A., Konvikts-Rektor.

Friedberg. Seidenberger, Prof. Dr.
Gau-Bickelheim. Kemmerer, Pfr.
Gernsheim (Heſſen). Ihm, Prof. Dr., Direktor.
Gießen. Kath. Stud.-Ver. „Naſſovia".
Mainz. Becker, Joſ., Prof. Dr. — Becker, Ludw., Architekt. — Bendix, Ludw., Dr., Domkapit. — Blater, Carl. — Brilmayer, Carl Joh., Schulrat. — Falk III, Joh. Söhne, Buchdruckerei. — Forſchner, Carl, Pfr. — Gaſſner, Notar. — Goedecker, Friedr., Dompfr. — Gottron B., Metzgermſtr. — Heyder, A., Oberl. — Hillebrand, A., Dr., Rechtsanw. — Hubert, W. E., Dr., Rektor. Kirchheim, Carl, Dr. — Klaſſert, Jakob, Oberl. — Kirſtein, Gg., Dr., Biſchof. — Körner, Th., Pfr. — Racke, J. N., Kfm. — Raich, Dr., Domkapitular. — Reinfurt, Dr., Subregens. — Schäfer, Prof. Dr. — Schall, Prof. Dr. — Schlenger, Jak., Prof. — Schleußner, W., Oberl. — Schmidt, Prof. Dr. — Schömbs, Joſ., Dompräbendar. — Selbſt, Joſ., Dr., Domkapitular. — Tennie, F., Diviſionspfr. — Waſſermann, L., Pfr.
Münſter b. Dieburg (Heſſ.). Lesker, B., Pfarrer.
Offenbach a. M. von Brentano, O., Dr., Rechtsanwalt.
Oppenheim a. Rh. Meſſer, Hch., Dr., Oberamtsrichter.
Seligenſtadt Heſſen). Kappen, Dr. med.
Weiſenau. Lang, Carl, Kfm.
Wimpfen a. N. (Heſſen). Eck, J., Prof. — Klein, Jak, Pfr.
Wöllſtein (Heſſen). Strigler, M., Gerichtsaſſeſſor.
Worms a. Rh. Frau Reinhart, Nik.

Diözeſe Metz.

Algringen. Lay, Pet. Pfr.
Beauregard b. Diedenhofen. Doyen, F., Dr., Seminarl.
Bitſch. Doyen, J. F., Dr. phil., Oberl. — Knepper, J. Dr.
Chateau-Salins. Webanck, Ernſt, Erzprieſter.
Diedenhofen. Berkenheier, Hch., Apothekenbeſitzer.
Goſſelmingen. Hourt, Joh., Pfr.
Gr. Moyeuvre. Engel, Nik., Grubendirekt.
Imlingen b. Saarburg. Seingry, A., Pfr.
Metz. Benzler, Willibr., Biſchof. — Bour, Prof. Dr. — Dellès, Mich., Stadtpfr. u. Ehrendomherr. — Ermann, Frz., Dr., Ehrendomherr. — Foret, Dr., Rechtsanwalt. — Meyer, Aug., Prof. — Nigetiet, Schulrat. — Oſter, Prof. Dr. — Pelt, J. B., Dr., Profeſſor. — Pinck, Ludw., Chefredakteur. — Sehr, Jak., Poſtaſſiſtent. — Umpfenbach, Garniſonpfr. — Wildermann, Dr. phil., Direktor.
Montigny. Bourgeat, Guſt., Ehrendomh. — Chatelain, R., Oberpfr. — Melchior, Ernſt, Geiſtl. Oberl. — Müller, Eugen, Dr., Oberl. — Rech, Joſ., Dr., Gymn.-Direktor. — Reumont, Hch., Geiſtl. Gymnaſiall. —
Mörchingen. Schaack, Ed., Dr., Diviſionspfarrer.
Nieder-Jeutz b. Diedenhofen. Beckert, F. X., Oberl.
Saarburg i Lothr. Broichmann, Peter, Oberlehrer.
St. Johann von Baſſel. André, Joſeph, Pfarrer.

Erzdiözeſe München-Freiſing.

Ampfing. Schedl, Frz., Pfr.
Arnbach b. Rohrmoos. Schmid, L., Pfr.
Berchtesgaden. Bernrieder, J. B., Kooperator.
Berg b. Laim. Held, Hch., Beneſiziat.
Dachau b. München. Kreichgauer, W., Oberamtsr. — Winhart, Joſ., Pfr.
Ebersberg. Lochner, Joſ., Pfr. — Landkapitel „Steinhöring".
Eching. Denk, Joh., Kooperator. — Kapitel „Oberalting".
Ecksberg. Faſtlinger, Kooperator.
Ettal. Kloſter Ettal.
Forſtinning b. Anzing. Fürſtberger, Mich., Pfarrvikar.
Freiſing. Abele, E., Sem., Präfekt. — Buchberger, Mich., Präfekt. — von Daller, B., Lyzeal-Rektor. — Gartmeier, Joſ., Subregens. — Hartl, Alois, Direktor. Huber, Seb., Dr., Lyzeal-Prof. — Leſeverein. — Müller, Joh., Präfekt. — Pfaffenbuechler, J. B., Sem.-Präfekt. — Pleithner, F. X., Dr., Lyzeal-Prof. — Randlinger, Steph., Präfekt. — Röhrl, Petr., Seminarpräfekt. — Schauer, Dr., Inſpektor. — Schlecht, Joſ., Dr., Lyzealprof. — Seiſenberger, Mich., Dr., Lyzealprof. — Weiß, Melch., Stadtpfarrpred.
Fridolfing. Bauer, J. E., Pfr.
Gars a. Inn. Schmid, P., J. B.
Haag. Eigelsberger, Joſ., Pfr.
Hofkirchen. Faltermeier. Pfr. — Pernſteiner, Gg., Pfr.
Kainzenbad b. Partenkirchen. Behrendt, Dr. med., Dirig. Arzt.
Kirchheim Englmann, H., Pfr.
Kraiburg. Krandauer, Joſ., Kämmerer.
Landshut. Häuſer, Joſ., Ingenieur. — Krauß, Karl, Landger.-Rat. — Reichenberger, Dr., Pfr.

München. Kath. Stud.-Verb. „Aenania". — Allgem. Verlagsgesellsch. — Atzberger, Leonh., Prof. Dr. — Bach, Mich., Kgl. Rentamtm. a. D. — Bardenhewer, Otto, Prof. Dr. — Baumann. F. L., Dr., Reichsarchivdirektor. — Beer, Fr., Justizdirektor. — Berten, Jakob, Prof. Dr. — Bigelmair, Andr., Dr., Kommorantpriester. — Binder, Frz., Dr., Redakteur. — Blume, Clem., P. S. J. — Brühl, J. L., Apotheker. — Brunner, J. N., Prof. — Busch, Gg., Prof. — Kathol. Kasino. — Deiglmayr, Fritz, Fabrikant. — Drerup, Dr., Privatdozent. — Eberl, Ant., Kgl. Ober-Regr.-Rat. — Einhauser, Oberstudienrat. — Ferber, Joh., Rektor a. D. — Flemisch, M., Dr., Oberlehrer. — Franziskanerkloster. — Freys, E., Dr., Sekretär d. k. Hof- u. Staatsbibliothek. — Geith, Adolf, Ober-Regierungs-Rat. — Girstenbräu, F. X., Gymnasial-Professor. — Akadem. Görres-Verein. — Goettsberger, J. B., Dr., Universit.-Prof. — Grauert, Prof. Dr. - Guggenberger, Carl, Benefiziat. — von Hertling, Carl, Frhr., Gr. Hessischer Kammerh. — von Hertling. Georg, Frhr., Prof. Dr., Reichsrat d. Krone Bayern. — von Heuß, Ferd.. Dr., Maler. — Hohe, Oberlandesger.-Rat. — Huber, J. E., Pfr. — Huber, L., Benefiziat. — Hüffer, Gg., Prof. Dr. — Jochner, Gg., Dr., K. Geh. Haus- u. Staatsarchivar. — Kaiser, Max, Dr., Domkapitular. — Kausen, A., Dr., Schriftsteller. — Kennerknecht, J. M., Prof. — Kirchberger, Seb., Domkapit. — Knoll, Simon, Stadtpfr. — Knöpfler, J., Prof. Dr. — Leithner, Frz., Dr., Subregens. — Lindl, Ernst, Dr., Privatdozent. — Se.. Kgl. Hoheit Prinz Ludwig Ferd. von Bayern, Dr. med. — Linsenmayer, A., Prof. Dr. — Lohr, Ant., Dr., Chefredakt. — Mayer. Al., Zahnarzt. — Mayer, Jos. Gabr., Direkt. — Mayr, J. B., Präses. — Menzinger, Leop., Dr., Magistratsrat. — von Moreau, Ferd., Frhr., Kammerherr. — von Moreau, Ludw., Frhr. — Orff, Carl. — Osenstätter, Notar. — Ostermünchner, Joh. E., Domvikar. — Kath. Stud.-Ver. „Ottonia". — Paulus, N., Dr. — Quadt, Julie, Gräfin. — Riß, Fr., Landger.-Rat. — von Savigny, Klem., Frhr. — Kath. Stud.-Ver. „Saxonia". — von Schmid. Alois, Dr., Univ.-Prof. — Schmid, Andr., Dr., Univ.-Prof. — Schneider, Artur, Dr., Privatdozent. — Schnitzer, Prof. Dr. — Sickenberger, Otto, Prof. Dr. — Sickenberger, Jos., Universs.-Prof. — Sproettle, Dr., Kgl. Kultur-Ingenieur. — Stadler, F. X., Kurat. — von Stein, Frz. Jos., Dr., Erzbischof. — Stigloher, Marcellus, Dr., Generalvikar. — Stift St. Bonifaz. — Uttendorfer, Emil, Dr., Domkapitular. – Weigl, Frz., Lehrer. – Weiß, J., Dr. phil., Geh.-Sekretär. — Weymann, Carl, Prof. Dr. — Wirthmüller, J. B., Prof. Dr. — Wörnhör, Wilh., Kanonikus. — Wagner, Jos., Stadtpfr. — Yblagger, Ernst, Ober-Landesger.-Rat.

München-Schwabing. Ettlinger, Max, Dr.

Neufraunhofen. von Soden, Max, Frhr., Kgl. Kämmerer.

Nymphenburg b. München. Ruez. H., Hofkpl.

Oberaudorf. Beck, Pfr.

Palling. Heringer, J. N., Pfr.

Rottbach, Post Maisach. Weiß, Quirin, Pfr.

Scheyen. Metzenleitner, Rupert, Abt.

Sielenbach b. Aichach. Kreutmeier, Jos., Pfarrer.

Sölhuben, Post Prien. Schneider, Ad., Pfarrer.

Taching b. Waging. Stangl, Kasp., Pfr.

Taufkirchen. Seeaner, Math., Pfr.

Tegernsee. Reinhard. Ober-Ingenieur a. D.

Tengling. Ertl, Matth., Vikar.

Tittmoning. Liebl, Karl, Kurat. — Sigireitmaier, Kanonikus.

Törring b. Tengling. Hamer, Ed., Pfr.

Unterpfaffenhofen, Post Aubing. Scheitzach, Frz. X., Pfr.

Vierkirchen, Post Röhrmoos. Kannreuther, Ludw.

Vilsheim. Steierl, Mart., Pfr.

Westerholzhausen, Post Indersdorf. Schmid, Max, Pfr.

Wolfersdorf b. Freising. Kaltenhauser, Jos., Pfr.

Diözese Münster.

Ahaus. Storp, Pfr.

Ahlen. Grönhoff, Jos., Rechtsanw. u. Notar.

Anholt. Rensing, Dr. iur.

Aschеberg. Degener, Jos., Pfr.

Haus Assen b. Lippborg. von Galen, Friedr., Graf.

Bakum b. Vechta. von der Assen, Pfr.

Beckum. Grapengeter, Krs.-Ausschuß-Sekr. — Illigens, E., Rendant.

Bocholt. Beckmann, Alb., Fabrikant. — Drießen, Jos., Fabrikt. — Giffing, Joh., Kpl. — van Haag, G., Dr., Religionsl. — Ketteler, Louis, Fabrikt. — Pohlmann, Pfr. — Richter, Pfr. — Schütte, Kpl.

Borghorst. Holtmann, Kpl. — Mehring, Vikar. — Rickmann, H., Dr. med. — Schmitz, Frz., Pfr.

Borken. Lünenborg, J., Dr. med.

Bottrop. Geyr, Apothek. — Schulte, Frz., Verleger.
Burgsteinfurt. Lipphaus, Rechtsanw. u. Notar.
Cappenberg. Rothmann, Pfr.
Cleve. van Ackeren, Hans, Dr. — Arend, Jos., Spark.-Rendant. — Bergmann, Dr. med. — Drießen, Dr., Dechant. — Fleischhauer. F., Rechtsanw. — Marcus, P., Lect. phil, O. C.
Cloppenburg. Bruft, Pfr. — Cordes, Dr., Amtsrichter.
Coesfeld. Büning, Prof. — Langenberg, G., Präses.
Darfeld. von Droste-Vischering, Graf, Erbdroste.
Datteln. Deiters, H., Vikar. — Reusmann, Aug., Kfm.
Delmenhorst. Rein, B., Kpl.
Dingden. Baurichter, Ant., Pfr.
Dinklage. von Galen, Ferd., Graf.
Dinslaken. Melcop, Pfr.
Drensteinfurt. Jülkenbeck, Pfr. — Rother, Kaplan.
Duisburg. Fackeldey, Amtsger.-Rat. — Hegener, Dr., Rechtsanw. — Leseverein. — Nothen, Religionsl. — Rosiny, Fritz. — Rosiny, Jos. — Stanislaus, Wilh., Kfm. — Wibbelt, Dr., Kpl.
Dülken. Fritzen, Amtsger.-Rat.
Dülmen. von Croy. Rudolf, Herzog.
Elten, Krs. Rees. Kermes, Pfr.
Emmerich. Jansen, Hch., Amtsger.-Rat. — Lancelle, Friedr. — Welzel, Dr. med.
Emsdetten. Schilgen, St. — Sträter, Carl, Pfr.
Gaesdonck b. Goch. Collegium Augustinianum. — Emmerich, F., Dr., Kpl. — Hartmann, Dr., Gymn.-Lehrer. — Schmedoinghoff, Ant., Gymn.-Lehrer.
Geldern. Bleß, J. C., Pfr. — Boetzkes, L., Zig.-Fabrikt. — Cüppers, Klem., Kpl. — Hambachs, Bürgermstr. — Kamps, C., Anstalts-Geistl.
Gladbeck. Rensing, G., Dr. phil., Geistl. Rektor.
Goch. Schlüpers, Alois, Fabrikt.
Grefrath b. Crefeld. Bachem, Steph., Apotheker.
Greven. Schwering, Pfr.
Haus Hall b. Gescher. Gruwe, Cl., Dir.
Harkotten. von Korff, Max, Frhr.
Heek b. Ahaus. Grönhoff, Frz., Kpl.
Herbern. Mehrmann, Pfr.
Herten. Ernst, Kpl. — Jörgens, Hch., Kpl. — Schmidderich, B., Dr. med.
Homberg a. Rh. van de Loo, Matth., Pfr.
Horstmar. Hesse, J., Amtmann.
Ibbenbüren. Wattendorf, H., Kfm.
Kaldenkirchen (Rhld.). Schmeinck, Herm., Rektor.
Kempen. Hellraeth, Kpl. — Weilbächer, P., Dr., Redakteur.
Kervenheim (Rhld.). Jordans, Dr., Pfr.
Kevelaer. Brockes, B., Pfr. — Sprünken, Kaplan.
Langenhorst. Keller, Carl, Pfr.
Lobberich. Bongartz, Wilh. — Faßbender, H., Apotheker. — Hegger, L., Pfr. — Kochen, Alois.
Haus Loevelinkloe b. Amelsbüren. Herold, C., Gutsbes. u. Abgeordn.
Mehr b. Mehrhoog. Liesen, Dr., Pfr.
Moers, Bez. Düsseldorf. Horstmann, Herm., Pfarrer.
Münster. Althoff, Th., Kfm. — Bibliothek d. Priesterseminars. — Bierbaum, Dr., Pfr. — Bludau, Aug., Prof. Dr. — Mère Bonaventura, im Annastift. — Kath. Stud.-Ver. „Cimbria". — Coesfeld, A., Rentner. — Dahlmann, Rektor. — Diekamp, Frz., Prof. Dr. — Dingelstad, H. J., Dr., Bischof. — Doerholt, B., Prof. Dr. — Ehring, Max, Kfm. — Engelkemper, Dr., Privatdozent. — Fahle, C. J., Buchhändler. — Frey, Dr., Geh. Regier.-Rat., Gymn.-Direkt. — von Galen, Clem., Graf. — Gaßmann, Ed., Justizr. — Frau von Gescher, Regier.-Präsident. — Groll, Oberl. — Habbel, F., Landger.-Rat. — von Hartmann, Felix, Dr., Domkapit. — Hartmann, Joh., Prof. Dr., Prälat u. Domkapit. — Hasenkamp, Dr., Domvikar. — Havixbeck-Hartmann, F, Kfm. — Hitze, Frz., Prof. Dr. — Hötte, Jos., Gutsbes. — Horstmann, Herm., Kfm. — vom Hove, Herm., Vikar. — Hövelborn, A., Ober-Postdirektions-Sekret. — Hüffer, Ant., Buchhändl. — Hüffer, Friedr., Buchhändl. — Hüffer, Wilh., Kfm. — Hugenroth, Pfr. — Hüls, P., Prof. Dr. — Hülskamp, Frz., Dr., Prälat. — van Hülsen, Dr. med. — Huyskens, Prof. Dr., Oberl. — Isfort, Gen.-Vikariats-Sekr. — Jostes, Dr., Univ.-Prof. — Jungeblodt, M., Oberbürgerm. — Jüngst, Ant., Frl., Schriftstellerin. — Kapuzinerkloster. — Keller, Jos., Landger.-Rat. Kemper, F., Präf. — Killing, W., Prof. Dr. — Kleyboldt, Dr., Gen.-Vik.-Registrator. — Kochmeyer, Pfr. — Kreuzer, Bern., Direkt. — Langenberg, G., Präses. — Limberg, Dr., Oberl. — Linhoff, M., Schriftsteller. — Lutterbeck, Hch., Weinhändl. — Mausbach, Prof. Dr. — Meister, Alois, Prof. Dr. — Muer, Bernh, Pfr. — Niehues, Bernh., Prof. Dr., Geh. Regier.-Rat. — Frau Geh. Reg.-Rat Niehues. - Niemann, Jos., Relig.- u. Oberl. – Nierhoff, Pfr. – Parmet, Matth.,

Dr., Dompropst. — Perger, Klem., Dr., Domdechant. — Pieper, Ant., Prof. Dr. — Rathemacher, Postinsp. — Renz, Frz. S., Dr., Univ.-Prof. — Roß, Theod., Dir. — Rüping, Domkapit. — Salzmann, Rechtsanw. — Stud.-Verb. „Saxonia". — Schmidt-Blanke, Dr., Gerichtsassessor. — Schrakamp, Dr. med. — Schulte, A., Rektor. — Schultz, Bernh., Dr., Geh. Regier.- u. Schulrat. — Schultz, Ferd., Kfm. — Schumacher, F., Seminar-Oberl. — Theissing, Sigism., Buchh. — Tophoff, H., Landger.-Rat. — Kath. Stud.-Ver. „Unitas". — Kgl. Universitätsbibliothek. — Waltermann, Jos., Kfm. — Weining, Kpl. — Wenking, Th., Architekt.

Neumühl-Hamborn. Laakmann, H., Dr., Pfr.

Rottuln. Lieftüchter, Dechant.

Rütterden b. Cranenburg. Franssen, Fr., Pfarrer.

Ochtrup. Brunstering, Ant., Kpl. u. Rekt. — Laurenz, A., Fabrikt. — Laurenz, F., Kommerzienrat.

Oedt (Rhld.). Fegers, E., Kommis.

Oldenburg. Bothe, Ober-Landesger.-Rat. — Hartong, Landrichter.

Olfen. Dirking, Pfr.

Pfalzdorf (Rhld.). Heveling, Jul., Dr., Pfarrer.

Ramsloh (Oldbrg.). Busch, Lehrer. — Lauwer, Gerh., Kfm. — Willenbrinck, Pfr.

Recklinghausen. Busch, Rechtsanw. — Droste, Hch., Kfm. — Mummenhoff, Oberl. — Randebrock, Aug., Bergwerksdirekt. — Strunk, Apotheker. — Vogelsang, Hch., Werkbesitz. — Wildermann, Rud., Relig.- u. Oberl.

Rees a. Rh. Granderath, Dr. med. — Kersten, Alex, Fabrikbes. — Mosterts, Gerh., Rentner.

Rheinberg (Rhld.). Wix. G., Pfr.

Rheine. Froning, Ludw., Rechtsanw. — Offenberg, H., Kpl. — Sträter, W., Großhändler.

Rorup b. Rottuln. Busch, Pfr.

Ruhrort. Kempkes, Pfr.

Sonderhaus b. Ahaus. von Schorlemer-Alst, Frhr., Landrat.

Stadtlohn. Tigges, Pfr.

Steinfurt b. Drensteinfurt. von Landsberg-Steinfurt, Frhr., Landrat.

Sterkrade. Olbert, Kpl.

Vechta. Brägelmann, Prof. Dr. — Cromme, Dr. med. — Düttmann, Prof. — Frye, Theod., Prof. — Grobmeyer, Bischöfl. Offizial. — Grönheim, Jos., Prof. — Klostermann, Offizialats-Sekr. — Kösters, Oberl. — Lüken, Pfr. — Ostendorf, Oberamtsrichter. — Pagenstert, Dr., Oberl. — Quade, Oberl. — Tepe, Konvikts-Präses. — Umbach, Sem.-Direkt. — Behorn, Konvikts-Präfekt. — Werra, Dr., Gymn.-Dir.

Vellern b. Beckum. Tümler, B., Pfr.

Vreden, Bez. Münster. Tappehorn, Ant., Dechant u. Ehrendomherr.

Waltrop. Frommelt, Pfr.

Warendorf. Funke, Dr., Semin.-Direkt. — Hirschmann, Oberl. — Linnemann, Oberl. — Potthast, Prof. Dr. — Pricking, W., Kpl. — Strumann, Pfr. — Willebrand, Amtsger.-Rat a. D.

Weeze. Janssen, Pfr.

Werne. von Korff-Schmising, Ferd., Graf, Amtsger.-Rat. — Tenhagen, Fr., Pfarrdechant.

Wesel. Dorsemagen, Hugo. — Froning, Dr. med. — von Othegraven, W.

Xanten. Habrich, L., Oberl.

Diözese Osnabrück.

Aschendorf a. d. Ems. Gattmann, Fr., Pastor.

Aurich. Reichensperger, Landger.-Präsid.

Bremen. Münch, Hch., Kfm. — Weimann, L., Kfm. — Wellermann, Kpl.

Glane b. Iburg. Middendorf, Pfr.

Glashagen b. Doberan (Mecklenb.). von Blücher, Hans, Geheimkämmerer.

Hamburg. Bolte, Rud., Vikar. — Dinkgrefe, B., Pfr. — Heyl, A., Dr. iur. — Hunfeld, Kpl. — Meyer, Vikar. — Wiemker, Lehrer.

Haren (Ems). Sandkühler, Pfr.

Haselünne. Huisking, A., Kpl.

Kiel. Bitter, Dr., Rechtsanw. — Plagge, Jos., Pfr.

Lathen (Hann.). Kaiser, Carl, Pfr.

Leer (Ostfriesl.). Meyer, Joh., Kfm.

Lengerich. Zuhöne, Pastor.

Lingen. Ellerhorst, Carl, Vikar. — Hanewinkel, Alph., Kpl. — Kath. Leseverein.

Meppen. Berning, Dr., Oberl. — Holling, Jos., Rechtsanw. u. Notar. — Kuddes, Oberl. — Löning, Hch. — Mulert, Joh., Amtsger.-Rat. — Wenker, Prof.

Neuendorf b. Rostock. Baller, R., Rittergutsbes.

Neumünster. Münster, Gust., M., Pfr.

Oesede b. Osnabrück Rehme, Dav., Pfr.

Osnabrück. Beckschäfer, Bern., Bischöfl. Sekretär. — Degen, Hch., Sem.-Direkt. — Ellerhorst. B., Domkpl. — Grothaus, Dr. med. — Großkopf, Edm., Fabrikt. — Lohmeyer, Sem.-Regens. — Middendorf, Carl, Prof. Dr. — von u. zur Mühlen, Geh. Regier.-Rat. — Müller, C., Domkap. — Pohlmann, Generalvik. — Schmitt,

Carl, Seminarl. — Schoo, Domdechant. Schriever, Domkapit. — Schweigmann, Theod., Rechtsanw. u. Notar. — Tapmeier Domkapit. – Tonberge, Domvikar. – Bonhöne, H., Dr., Oberl. — Voß, Hub., Dr., Bischof. — Wiemann, B., Dr., Gerichtsassessor.

Osterappeln. Broermann, H., Kfm. — Bolker, C., Dr., Kpl.

Papenburg. Dieckhaus, Ludw.

Plantlünne b. Lingen (Hann.). Botterschulte, Frz., Pfr.

Schapen (Hann.). Dingmann, Pfr.

Schwagsdorf (Hann.). Freese, Joh., Dr., Pfarrer.

Spelle. Schulte, Pfr.

Stovern b. Salzbergen. von Twickel, Klem., Freiherr.

Thuine b. Freren. Einspannier, Pfr.

Wellingholzhausen b. Melle (Hann.). Topjans, Pastor.

Wettrup, Krs. Lingen. Krull, Pfr.

Diözese Paderborn.

Altendergen b. Bellersen. Wiederhold, Pfr.

Arnsberg. Brieden, Propst. — Linnenborn, Dr., Oberl. — Tilmann, Landricht. Tilmann, Gust., Rentner.

Attendorn. Gocke, Gymn.-Oberl.

Barop. Schulte, C., Pfr.

Berge b. Ankrochte. Morfeld, J. H., Pfr.

Berlesburg. Vogt, Pfr.

Bigge. von Hähling, H., Pfr.

Bilstein. Schulte, F. A., Pfr.

Bochum. Diekamp, Rechtsanw. — Hardort Propst. — von Hatzfeld, H., Amtsrichter. — Knappstein, H. L. — Kreilmann, Ad. Landger.-Rat. — Marx, Oberl. — Schäfer, A., Pfr. — Schilp, Pfr.

Böckenförde. Ernesti, Konr., Vikar, Oberl. a. D.

Böderen b. Lüchtringen. Dierks, Pfr.

Borlinghausen. Stolberg, Frz., Graf.

Brakel. Blasum, Amtsger.-Rat.

Brilon. Cruse, Th., Oberl. — Große, M., Oberl. — Jacobs, Dr., Präses. — Lohmann, Rich. — Lohmann, Justizrat. — Wesmöller, Frz., Prof.

Büren. Freusberg, E., Schulrat. — Hengsbach, Jos., Konrektor.

Castrop. Brüggemann, Jos., Kfm. — Keveloh, Dechant.

Daseburg b. Warburg. Meyer, Ant. Wilh., Pfarrer.

Dielingen i. W. Arenhövel, Dr. med.

Dortmund. Bonzel, Rechtsanw. u. Notar. — Cremer, Jos. — Raude, Justizrat. — Struckmann, Dr., Kpl. — Tilmann, Bergwerks-Direktor. — Walter, B., Pfr.

Döffel b. Warburg. Godeln, F. W., Pfr.

Driburg. Lünnemann, L., Dr. med.

Elspe. Budde, Pfr.

Enkhausen i. W. Koch, Vikar.

Erfurt. Berens, O., Pfr. — Bode, Carl, Kfm. — Haan, Antonie, Frl. — Hartmann, Chr., Kfm. — Lagemann, Cl., Fabrikt. — Kathol. Union.

Erwitte. Mittrop, Christ., Pfr.

Eslohe. Dornseiffer, Pfr. — Mues, Lud., Rentner.

Flape. Müller, C. u. H., Weinhändler.

Fürstenau. Menne, Landdechant.

Gelsenkirchen. Greve, Aug., Justizrat. — Hirschmann, Pfr. — Jötten, Bankdirekt. — Klaholt, Rechtsanw. — Maas, Pfr. — Machens, Bürgermstr. — Münstermann, W., Verleger. — Pinnekamp, Jos., Bauuntern. — Reimann, H., Vikar. — Schmückers, Dr. med. — Spiecker, Rekt.

Gelsenkirchen-Schalke. Kemper, Pfr.

Gevelinghausen. von Wendt, Conr., Frhr.

Godelheim. Schumacher, Kpl.

Gotha. Boelmicke, Hch., Fabrikdirektor.

Hagen. Glatzel, Prof. Dr. — Hesse, Leop., Kfm. — Voß, Ad., Kfm.

Hamm. Bahr, Krs.-Baurat. — Drießen, Amtsrichter. – von Hatzfeld, K., Oberlandesger.-Rat. — Im Walle, Oberlandesger.-Rat. – Lex, Geh. Justizrat. — Niesert, Oberlandesger.-Rat. — Sandhage, Alb., Pfr. — Schepers, H., Oberlandesger.-Rat. — Schultz, Justizrat. — Schwering, Jos., Dr, Rechtsanw. — Thiemann, Aug., Verleger.

Haus Sängerhoff b. Dinker i. W. von Zastrow, Jos., Rittergutsbesitzer.

Hausberge. Kartellverband d. kath. deutsch. Stud.-Verb., z. H. d. H. Pfr. Dr. Wurm. — Wurm, Dr., Pfr.

Heiligenstadt. Kaiser, Rendant. — Kleekamm, Religionsl. — Knieb, Kommissariats-Assessor. — Nolte, Carl, Propst. — Osburg, Bischöfl. Kommissarius. — Rohden, Dr., Oberl. — Schilling, Amtsger.-Rat.

Herbram. Schlüter, Vikar.

Herdecke. Gipperich, Klem., Dechant u. Ehrendomherr.

Herzebrock. Huckestein, Pfr.

Himmelpforten, Krs. Soest. Buschmeier, Hch., Vikar.

Hoinkhausen. Kipshagen, Pfr.

Hövelhof b. Paderborn. Bergmann, Pfr.

Hörter. Rochell, Pfarrdechant. — von der Decken, R., Rechtsanw.

Huckarde, Krs. Dortmund. Bathe, J., Pfr.

Kirchborchen b. Paderborn. Mertens, Dr., Pfr.

Kupferdreh (Rhld.). Algermissen, Dr. med.

Langerfeld. Niggetiet, Frz., Pfr.
Letmathe. Klagges, W., Pfr.
Lippstadt. Kneer, Oberl. — Venema, Dr., Oberl.
Lüchtringen. Bartholomäus, Pfr.
Lüdenscheid. Kemper, Max, jr.
Magdeburg. Grünewald, Kpl. — Schauerte, Frz., Dr., Propst.
Menden. Meyer, Gust., Amtsr. — Stehling, Jos., Rechtsanw. u. Notar. — Wimhöfer, Rektor.
Mengelrode b. Heiligenstadt. Poppe, C., Pfarrer.
Merklinde. Benning, Th., Techniker.
Meschede. von Mallinckrodt, M., Landrat.
Minden. Bergmann, Propst.
Neheim. Balkenhol, Dr., Pfr.
Nordhausen. Fröhling, Dr., Pfr.
Oeynhausen. Henry, P., Rentner.
Olpe. Freusberg, Fr., Landrat. — Tigges, Kaspar, Pfr.
Ottbergen. Elsing, Pfr.
Ovenhausen, Krs. Höxter. Büsse, K., Pfr.
Paderborn. Altstedt, Ferd., Domkap. u. Dompfarrer. — Bonifatius-Druckerei. — Cordes, Joh., Domvikar. — von Detten, Landger.-Rat. — Doeneke, Oberl. — Enck, Prof. Dr. — Everken, Paul, Rechtsanw. u. Notar. — Feldmann, Frz., Prof. Dr. — Funke, Bernh., Direkt. — Gockel, Aug., Weihbischof. — Heinekamp, Regens. — Hille, Prof. Dr. — Frl. Hüffer, Paula. — Kleffner, A. Ign., Prof. Dr. — Kuhlmann, Dr., Oberl. — Leppermann, Dr., Oberl. — Liese, Dr., Bibliothekar. — Linneborn, Dr., Repetent. — Müller, Fr., Prof. Dr. — Peters, Norb., Prof. Dr. — Reismann, H., Realschuldirektor. — Rieke, Aug., Dr. med., Augenarzt. — Rintelen, F. X., Dr., Prälat, Domkapit. — Risse, Dr., Oberl. — Ruland, Frz. Jos. Hch., Pfr. — Schäfers, Joh., Prokurator. — Schneider, Wilh., Dr., Bischof. — Schöningh, Ferd., Verlagsbuchhdl. — Schöningh, Jos., Verlagsbuchh. — Schulte, Repetent. — Tenckhoff, F., Dr., Gymnasiallehrer. — Woker, F. W., Dr., Domkapit.
Rietberg. Sondermann, Jos., Oberl.
Römershagen b. Olpe. Faerber, Pfr.
Salzuflen. Liefländer, Pfr.
Schalksmühle. Steinke, Dr. med.
Schmallenberg. Roderfeld, Pfr.
Siegen. Geißler, Amtsger.-Rat. — Hellmann jr., Dr. med. — Hübinger, Kaiserl. Postsekretär. — Wiese, Pfr.
Sondershausen (Thür.). Freund, Pfarrvikar.
Steinheim. Lammers, Klem., Kfm.
Sundwig, Krs. Iserlohn. Bals, Pfr.
Verl, Bez. Minden. Kuhlmann, Fl., Pfr.
St. Vit b. Wiedenbrück. Cramer, W., Pfr.
Warburg. Böhmer, Prof. Dr.
Wattenscheid. Hellinghaus, Prof. Dr., Direktor.
Werl, Bez. Arnsberg. Neuenzeit, Dr. med.
Willebadessen. Lippold, Steph., Kpl. — von Wrede-Meschede, Jos., Frhr., Oberförster a. D.
Witten. Tietmann, Johs., Kfm.
Wormbach, Post Schmallenberg. Hammeke, Pfr.
Wormeln b. Warburg. Segin, Pfr.

Diözese Passau.

Aigen a. d. Inn. Irringer, Jos., Pfr.
Aldersbach, Post Aidenbach. Zitzelsberger, Dekan.
Arnsdorf. Dekanat „Arnsdorf".
Bischofsmais b. Regen. Aigner, Emil, Pfarrer.
Burghausen. Kapuzinerkloster. — Eder, Pet., Sem.-Regens. — Faltermeyer, Hch., Prof. — Köppel, Carl, Studienpräfekt.
Dornach. Gerauer, J. E., Pfr.
Eggstetten. Fürst, Jos., Pfr.
Halsbach b. Nunreit. Aigner, Ign., Pfr.
Karpfham. Bauer, Joh., Kooperator.
Kirchdorf im Wald. Reiß, Pfr.
Neuhaus a. d. Inn. Stadler, Schloßkpl.
Passau. Alteneder, Max, Generalvikar. — Brunner, Beichtvater. — Diendorfer, Dr., Lyzealprofessor. — Eberl, F., Dr., Gymn.-Prof. — Fürst, J., Reallehrer. — Kochseder, Benefiziat. — Lochner, Gg., Hugo, Oberl. — Matzinger, Seb., Dr., Gymn.-Prof. — Muggenthaler, Domkapit. — Niederhuber, Dr., Subregens. — Domkapitel „Passau". — Pell, G. A., Dr., Kgl. Lyzealprof. — Pichler, Dr., Domkapit. — Schmöller, Leonh., Dr., Assistent im Klerikalsem. — Seider, A., Dr., Kgl. Lyzealprof. — Weiherer, O., Dr., Regens. — Wimmer, Jos., Lyzealprof.
Pfeffing, Post Burghausen. von Ow, Ant., Frhr., k. Bezirksamtmann a. D.
Tann. Dekanat „Zimmern".
Tyrlaching. Zaunhuber, Pfr.
Waldkirchen. Fritsch, Jos., Benefiziat. — Schütz, Jos., Pfr.
Wegscheid. Wagner, Pfr.
Zwiesel. Fürst, Dekan.

Diözese Regensburg.

Amberg. Bloeffner, Gg., Sem.-Direktor. — Lederer, M., Prof. — Schön, Gg., Rechtsrat. — Schreiner, Rup., Gymn.-Assistent. — Soldner, Max, Landger.-Rat. — Stadlmann, L., Prof.

Afenkofen b. Neufahrn. Bauridl, Pfr.
Atting. Kaeß, E., Dekan.
Deggendorf. Sepp, Hans, Landger.-Rat.
Dingolfing. Hennemann, J. B., Stadtpfarrer.
Donaustauf. Rupprecht, St., Pfr.
Geisling. Scheugenpflug, Pfr.
Geltolfing. Greß, G. M., Pfr.
Hainsacker b. Stadtamhof. Wallner, Al., Pfarrer.
Hauzenstein, Post Regenstauf. Walderdorff, Amélie, Gräfin.
Hemau. Dekanat „Laaber".
Hohenthan b. Rottenburg. Wimmer, J. E., Pfr. u. Distr.-Schulinsp.
Kelheim. Würth, Gg., Dechant.
Köfering, O.-Pfalz. von Lerchenfeld-Köfering, Ludw., Graf.
Laaber. Dietl, Ed., Pfr.
Lindkirchen b. Mainburg. Bacher, C., Pfarrer.
Loiching b. Dingolfing. Kumpfmüller, J. B., Pfr.
Loitzenkirchen b. Aham. Denk. Gg., Pfr.
Mainburg. Bogenberger, J., Pfr.
Metten. Kloster „Metten".
Mitterteich. Weghofer, Jos., Pfr.
Radburg. Poehlmann, M., Kgl. Bez.-Amtm.
Reukirchen b. Schwandorf. Rupprecht, M., Pfarrer.
Rittenau. Ruhland, A., Pfr.
Pfakofen. Lintl, Jos., Pfr.
Plattling. Hinterwenkler, G., Stadtpfr.
Prackenbach b. Viechtach. Dießinger, Jos., Pfarrer.
Prüfening b. Regensburg. Lerno, Pfr.
Ramspau b. Ponholz. von Pfetten, M., Frhr.
Ränkam, Post Arnschwang. Goetz, Ant., Dr., Benefiziat.
Regensburg. Behringer, Dr., Lyzealprof. — Endres, Jos. Ant., Dr., Lyzealprof. — Gschwendtner, Priester. — Habbel, Jos., Verlagsbuchhdlr. — Haberl, F. X., Dr., Direktor. — Hecht, Landger.-Rat a. D. — Kagerer, Dr., Dompropst. — Keller, Carl, Justizrat. — Koch, Frz. Jos. Prof. — Leitner, Frz. X., Dr., Generalvikar. — Leitner, Mart., Dr., Subregens. — Ludwigs, Frz., Dr., Domkapitular. — Bibliothek des Königl. Lyzeums. — von Ow., Sigm., Frhr., Weihbischof. — Pustet, Friedr., Verlagsbuchhändler. — Robl, Joh. Gg., Administrator. — Riehl, Seb., Kanonikus. — Rübsam, Jos., Dr., Archivrat. — Sachs, Jos., Dr., Lyzealprof. — Schenz, Dr., Lyzealrektor. — Scherer, Wilh., Dr., Präfekt. — Schneider, Dr., Lyzealprofessor. — Sepp, Bernh., Dr., Lyzealprof. — Streifinger, Jos., Dr., Gymn.-Professor. — Weber, Ant., Dr., Lyzealprofessor. — Will, Korn., Dr., Fürstl. Archivrat.
Reisbach. Bäumel, Joh., Benefiziat.
Schambach, Post Riedenburg. Schuml, L., Pfr.
Schwandorf. Keßler, Phil., Oberbauinspektor.
Stadtkemnath. Waindinger, F. X., Stadtpfarrer.
Straubing. Bauer, Albert, Seminardirektor. — Lautenschlager, Math., Benefiziat. — Nagler, Bonif., Stadtpfarrprediger. — Reiter, Jos., Präfekt. — Schmidtner, Jos., Dr., Präfekt. — Unterstein, Prof. — Zölch, Landger.-Rat.
Waldmünchen. Gläser, Max, Dr., Stadtpfarrer.
Waldsassen. Sparrer, J. B., Pfr.
Wallersdorf. Stelzer, Gg., Pfr.
Weiden. Sellner, M. J., Stadtpfr.
Westen b. Wallersdorf. Pitzl, J. B., Dechant.
Wolnzach. Dekanat „Geisenfeld".

Diözese Rottenburg.

Aitrach. Zeile, Gust., Pfr.
Alberweiler. Müller, Pfr.
Aulendorf. zu Königsegg-Aulendorf, Graf. — Schmid, Pfr.
Berkheim. Christ, A., Pfr.
Bichishausen. Buß, Dekan. — Landkapitel „Zwiefalten".
Bollingen. Hänle, Pfr.
Brannenweiler. Zosel, Pfr.
Bühl b. Rottenburg. Knoll, P., Pfr.
St. Christina. Detzel, H., Pfr.
Dewangen. Eble, Pfr.
Egesheim. Dekanat „Spaichingen".
Ehingen. Hehle, Dr., Rektor. — Kath. Lese-Verein. — Schweizer, Aug., Kpl.
Ellwangen. Probst, Oberforstrat. — Stützle, Prof. Dr.
Ennetach. Harrer, Pfr.
Ettenkirch. Schmitt, Pfr.
Fleischwangen b. Altshausen. Landkapit. „Saulgau".
Fridingen. Kammerariat „Wurmlingen".
Friedrichshafen. Gerber, Gebh., Kfm. — Kreffer, G., Prof.
Fulgenstadt. Kräutle, Pfr.
Gmünd. Berner, G. A., Prof. — Pius-Verein. — Ummendorfer, Schulinsp.
Göppingen. Hafner, Otto, Dr., Stadtpfr.
Gornhofen. Rieger, Pfr.
Hauerz. Stephan, Ant., Pfr.
Heilbronn. Gröber, Landger.-Rat.
Herlazhofen. Baumann, M., Pfr.
Hohentengen. Rehm, Kpl. — Schwarz, Pfarrer.

Hunderfingen b. Munderkingen. Nagel, J., Pfr.
Ingerkingen. Schmid, Joh., Pfr.
Kiebingen. Eisele, Dr., Pfr.
Kirchheim u. Teck. Wolf, Osk., Postsekr.
Kißlegg. Waldburg-Zeil, Konstant., Graf. — Ziesel, F. J., Pfr.
Langenschemmern. Funk, J. B., Pfr.
Lautern. Schilling, Pfr.
Leutkirch. Gehring, Dr., Pfr. — Huber, F. X., Dr. med. — Kapitels-Bibliothek.
Mengen. Landkapitel „Saulgau".
Mergentheim. Gutmann, A., Präfekt. — Haug, Oberpräzeptor. — Kammerariat „Mergentheim". — Stützle, Dr. med. —
Mülheim a. D. Dörr, Hch., Stadtpfr.
Neckarsulm. Neff, Val., Oberl.
Neresheim. Landkapitel „Neresheim".
Oberdischingen. von Fugger, Raymund, Geh.-Kämmerer.
Obereschach. Baier, K., Pfr.
Obermarchthal. Knauff, Pfr.
Oberstadion. Straub, Carl, Pfr.
Ravensburg. Braun, Abgeordneter. — Dreher, Rechtsanw. — Ehrle, Wilh., Kfm. — Hepp, Amtsrichter. — Humm, P., Prof. — Kah, Bd., Dr. — Pfaff, K., Kpl. — Reichle, Stiftungsverw. — Rembold, Rechtsanw. — Schermann, Prof. Dr. — Schmid, J., Dr., Dekan. — Schweizer, Prof.
Reute, Post Waldsee. Pfaff, Superior.
Riedlingen. Kammerariat „Riedlingen".
Roehlingen. Zeller, Kämmerer.
Roßwangen, O.-A. Rottweil. Dekanat „Schömberg".
Rottenburg. Berg, Domkapit. — Bitzenauer, Stadtpfr. — Herter, Dr., Domkap. — von Keppler, Wilh. Paul, Dr., Bischof. — Rieg, Sem.-Regens. — Sproll, Dr., Subregens.
Rottweil. Günthner, E., Prof. — Krieg, Prof. Dr. — Schellhorn, B., Rechtsanw.
Schemmerberg, O.-A. Biberach. Schermann, Pfr.
Schmiechen b. Schelklingen. Lesegesellsch. des Landkap. „Ehingen".
Schöneburg. Buthe, Pfr.
Schramberg. von Bissingen, Ferd., Graf.
Schwaigern. zu Neipperg, Erbgraf.
Steinhausen, Post Schussenried. Reiter, Carl, Schulinspektor.
Stuttgart. Akad. Verbind. „Alania". — Breymann, Adolf, Kfm. — Kümmel, Konr., Chefredakt. — Miller, Konr., Prof. Dr. — Moser, Alwin, Kommerzienrat. — Rembold, Sigism., Dr., kgl. Medizinalrat. — Dekanat „Stuttgart". — von Urach, Carl, Fürst, Graf von Württemberg. — von Urach, Wilh., Herzog, Graf von Württemberg.
Tettnang. Bueble, C., Abgeordneter. — Kapitelsbibliothek „Tettnang". — Locher, Gg., Fabrikant.
Thannheim. von Schaesberg, Hch., Graf.
Tübingen. Kath. Stud.-Ver. „Alamannia". — Baur, Ludw., Dr., Repetent. — Belser, Prof. Dr. — Bihlmeyer, Carl, Repetent. — Bühler, Prof. Dr. — von Funk, F. X., Prof. Dr. — Kath. Stud.-Verb. „Guestfalia". — Günter, Prof. Dr. — Koch, Ant., Prof. Dr. — Saegmüller, Prof. Dr. — Schanz, Prof. Dr. — Schweizer, Viktt., Dr., Repetent. — Vetter, Prof. Dr. — „Wilhelmstift". — Zeller, Jos., Dr., Repetent.
Untereisendorf. Kurz, Max, Pfr.
Untermarchthal. Greiser, J., Pfr. a. D.
Urlau. Hofmann, Prof.
Waiblingen. Betz, Frdr., Oberamtsr.
Schloß Waldsee. von Waldburg-Wolfegg, Max, Erbgraf.
Waldsee. Berger, Stadtpfr. — Haug, Ober-Präzeptor.
Weissenstein. von Rechberg, Otto, Erbgraf.
Wiblingen. Kammerariat „Wiblingen".
Wißgoldingen b. Schw.-Gmünd. Bihler, Pfarrer.
Wolfegg. von Waldburg-Wolfegg, Frz. X. Jos. Friedr., Fürst. — Waldburg-Wolfegg, Hch., Graf. — Waldburg-Wolfegg, Ludw., Graf.
Wuchzenhofen, O.-A. Leutkirch. Müller, A., Pfr.
Wurmlingen, O.-A. Tuttlingen. Dekanat „Wurmlingen".
Schloß Zeil. von Waldburg-Zeil-Trauchburg, Wilh., Fürst.
Zogenweiler b. Horgenzell. Kammerariat „Ravensburg".

Diözese Speyer.

Blieskastel. Faderl, Gg., Studienl.
Deidesheim. Glaser, J. H., Weingutsbesitzer. — Siben, Jos. — Siben, Dr., Weingutsbes.
Edenkoben. Wothe, Mart., Geistl. Rat u. Stadtpfarrer.
Fischbach. Poell, J. B., Pfr.
Forst. Siben, Gg., Gutsbesitzer.
Frankenthal. Kraus, Joh., Kaufm. — Martini, P., Landger.-Direktor. — Ohmer, Gg., Pfr.
Gossersweiler. Heinrich, Ed., Pfr.
Grünstadt. Schrems, Gg., Apotheker
Kaiserslautern. Longard, F., Apotheker. — Schwind, J., Pfr
Landau. Günther, Leo, stud. iur.
Maikammer. Herres, J., Pfr.
Neustadt a. H. Glaser, Dr., Pfr.

Speyer. Buſch, Konr., Domdekan. — Dahl, Joſ., Domkapitular. — von Ehrler, Joſ. Gg., Biſchof. — Jaeger, E., Dr., Verleger. — Lebon, Jak., Prof. — Müller, Ant., Dr., Kgl. Krs.-Archivſekretär. — Schweitzer, Pet., Domvikar. — Zimmern, Sigm. Joſ., Domkapit.
Waldſee. Kuffler, Gg., Pfr.
Zweibrücken. Reeb, Prof.

Diözeſe Straßburg.

Altkirch. Brett, J. B., Pfr.
Colmar. Beucholt, Iſidor, Stadtpfr. — Frey, Steph., Stadtpfr. — Haegy, F. X., Dr., abbé. — Hüffel, H., Buchhändl. — Klein, H., Dr., Rechtsanw. — Klein, Theoph., Bildhauermſtr. — Loſſen, Dr., Oberlandesger.-Rat. — Prälat, Rechtsanwalt. — Schorter, Schuldirektor. — Wetterlé, E., abbé.
Dornach. Mueß, Ign., Pfr.
Gebweiler. Roellinger, A., Stadtpfr. u. Ehrendomherr.
Hagenau. Kath. Leſeverein. — Lempfrid, Gymn.-Direktor.
Ichtratzheim. Gruß, Alfr., Pfr.
Kayſersberg. Clauß, Joſ., Vikar.
Marienthal b. Hagenau. Prieſterhaus Marienthal.
Markirch. Ehrhard, A., Dekan.
Marlenheim. Delſor, Nik., Pfr. u. Abg.
Maursmünſter. Kraemer, Joſ., Notar.
Mothern. Poſtina, A., Dr., Pfr.
Mülhauſen. Brazis, Leo, Dr. med. — Cetty, Hch., Pfr. u. Ehrendomherr. — Kien, wiſſenſchaftl. Hilfsl. — Poertner, Dr., Diviſionspfr. — Rollat, Th., Vikar.
Oberehnheim. Iſele, Lorenz, Stadtpfr. — Wurſthorn, F. A., Superior.
Oelenberg b. Lutterbach. Strunk, Fr., Abt.
Pfirt. Stiff, L., Notar.
Riedfelz. Bechtold, Joſ., Pfr.
Rosheim. Burger, Paul, Pfr.
Schirmeck. Wuyam, Joſ., Pfr.
Schleithal b. Weißenburg. Lutz, A., Pfr.
Schlettſtadt. Brzoska, Jul., Dr., Gymn.-Direkt. — Schott, Dr. med.
Straßburg. Adloff, J., Prof. Dr. — Amann, Joſ., Spitalpfr. — Bachmann, Pet., Rentn. — Akad. Verb. „Badenia". — Barth, Bernh., Prof. Dr — Bäumker, Klem., Prof. Dr. — Becker, Joſ., Dr., Oberl. — Bemelmans, Wilh., Miniſterialrat. — Bieſenbach, Diviſionspfr. — Braubach, M., Ober-Bergrat. — Burguburu, Pet., Dr. med. — Didio, Karl, Dr., Religionsl. — Duhamel, Joſ., Dr. med. — Ehrhard, Alb., Prof. Dr. — Fahrner, Ign., Prof. Dr. — Faulhaber, Prof. Dr. — Fiſcher, Ernſt, Prof. Dr. — Kath. Stud.-Verein „Franconia". — Frenz, Walter, Prof. Dr. — Fritzen, Adolf, Dr., Biſchof. — Gaß, Joſ., Prof. Dr. — Geiſſenberger, Nik., Dr., Direkt. — Geller, Hch., Dr., Gerichtsaſſeſſ. — Haſſenfratz, Ign., Pfr. — Höber, Oberl. — Hommel, C., Dr., Biſchöfl. Geh.-Sekret. — Jacoutet, Carl, Prälat. — Keller, Guſt., Domkapit. — Kieffer, Alfr., Domkapit. — Kien, Gg. jr., Dr. med. — Knauth, Joh., Dombaumſtr. — Lang, A., Prof. Dr. — Langhaeuſer, Jul., Vikar. — Mathias, Frz. X., Dr., abbé. — Moeglin, Ernſt, Dr., Generalſekretär. — Molitor, Hugo, Geh. Regier.-Rat. — Moſſer, Domkapit. — Müller, Eugen, Prof. Dr. — Müller-Simonis, Paul, Dr., Domh. — Muths, Oberl. — Nolte, Joh., Stadtbauführer. — Ott, E., Prof., Domherr. — Roeſch, Eug., stud. theol. — Sander, Frz., Diviſionspfarrer. — Schäfer, Alois, Prof. Dr. — Scheer, Paul, cand. theol. — Scherer, Pet., Dr., Oberſchulrat. — Sigwalt, Carl, Vik. — Spahn, Prof. Dr. — Stocker, Joſ., Oberl. — Strauven, Joſ, Dr., Direkt. — Vierling, Alb., Redakteur. — Wendling, Dr., Direkt. — Wildt, Aug., Inſpekt. — Willi, Dr., Vikar. — Wirtz, C. W., Dr., Obſervator. — Zahn, Joſ., Prof. Dr. — Zeuner, Alois, Dr., Rechtsanw. — Zorn von Bulach, Frz., Dr., Frhr., Weihbiſchof.
Sulz unt. Wald. Deutſch, Dr. med.
Thann. Roether, Poſtinſpektor. — Seeliſch, Adolf, Dr., Direkt. — Zimmerlich, G., Schulrat.
Waldolwisheim. Schrautzer, Mich., Pfr.
Weißenburg. Steffan, J. B., Stadtpfr. u. Ehrendomherr.
Zabern. Adam, Alph., Stadtpfr. u. Ehrendomherr. — Cremer, Erich, Gerichtsaſſeſſ. — Stieve, Rich., Rechtsanw.
Zillisheim. Holtzmann, L., Sem.-Direkt. — Landmann, Florenz, Dr., Religionsl. — Vilmin, Leo, Präfekt.

Diözeſe Trier.

Ahrenthal b. Sinzig. Spee, Wilh, Graf.
Ahrweiler. Andries, M., Amtsger.-Rat. — Broeckmann, W., Amtsger.-Rat. — Cholin, J. J. — von Ehrenwall, Sanitätsr., Dr. — Joerres, Pet., Dr., Rektor. — Spurzem, J., Dechant.
Altlay b. Zell a. M. Kümmel, Pfr.
Andernach. Dreſen, B., Amtsger.-Rat a. D. — Schmitz, Joh., Relig.- u. Oberl.
Bacharach. Dieſenbach, Pfr.

Betzdorf (Sieg). Heuser, Ernst, Rechtsanw.
Bitburg. Ganſen, Chr., Kfm. — Heit, Pfarrer.
Boppard. Duhr, F. A., Privatgeiſtl. — Homſcheid, M., Kpl. — Hoeſtermann, E., Dr., Sanitätsr. — van Roſſum, Amtsger.-Rat. — Seidel, Dr., Oberl.
Briedel a. M. Lorſcheid, Pfr.
Büchel b. Cochem. Krings, Nik., Pfr.
Burbach b. Saarbrücken. Thill, Karl, Apotheker.
Caſtellaun. Marx, Joſ., Pfr.
Cochem. Liedel, Bürgermſtr. a. D. — Louwens. Korn., Rentmſtr.
Damſcheid b. Oberweſel. Müller, St., Pfr.
Daun (Eifel). Schlicker, J., Pfr.
Daxweiler b. Stromberg (Hunsrück). Plumien, Hch., Pfr.
Dillingen a. Saar. Wernerus, Dr., Rektor.
Dommershauſen b. Burgen. Marx, A., Pfarrer.
Ehrenbreitſtein. Bellinger, Amtsrichter. — Meyer, Amtsger.-Rat. — Frl. Reinhard, Paula,
Euren, Bez. Trier. Johanny, Pfr.
Gelsdorf. Burgund, J. N., Pfarrer u. Definitor.
Grausdorf b. Oberkail. Wendling. Pfr.
Harſpelt b. Leidenborn. Faßbinder, Hch., Pfarrer.
Hatzenport. Riſchar, Dechant.
Holzweiler b. Dernau. Linz, C., Pfr.
Hönningen a. Rh. Rauſch. Pfr.
Horchheim b. Koblenz. Servatius, Dr., Gerichtsaſſeſſor.
Horhauſen (Weſterwald). Jacobs, Jak., Pfarrer.
Illingen, Bez. Trier. Hauſen, Definitor.
Irrel b. Echternacherbrück. Follert, Pfr.
St. Johann (Saar). Keil, Dr., Dechant. — Mayer, J. B., Notar.
Kaiſerseſch, Bz. Coblenz. Hoelper, Dr. med.
Kaltenengers a. Rh. Müller, Jak., Pfr.
Kemperhof b. Moſelweiß. Jonas, J. Dr., Direktor.
Kettig a. Rh., Gondorf, J. B., Pfr.
Koblenz. Bodenbach, J., Dr. med. — Ditſcheid, Herm., Religions- u. Oberl. — Gaul, Stadtbaurat. — Heinen, Joſ., Pfr. — Kehrein, Prof. Dr. — Kockerols, Dr., Notar — Kath. Leſeverein. — Loenartz, Juſtizrat. — Mantell, Klem., Rentner. — Marcour, E., Dr., Redakteur. — Maximini, Pfr. — Mayer, Dr. med. Meurin, Ferd., Dechant. — Müller, E., Juſtizrat. — Müller, Willy, Kfm. — Mündenich, J., Amtsger.-Rat. — Overdick, Oberlehrer. — Peters, Norbert, Rechtsanwalt. — Saurborn, Joh. — Joh. Schuth'ſche Buchhdlg. — Simonis. Engelb., Kfm. — Stemmler, Dr., Zahnarzt. — Tilmann, Frz., Pfr. — de Voys, Dr. — Wacker, Dr., Kgl. Seminardirektor.
Königsfeld (Eifel). Wilmerſtadt, Pfr.
Kreuznach. Echelmeyer, Pfr. — Kirſch, B. J., Dechant. — Frau Wwe. Puricelli, Eliſabeth.
Kyllburg. Borſch, Pfr.
Lahr, Bez. Trier. Kohlbacher, Pfr.
Lieg b. Treis (Moſel). Schröder, Pfr.
Lieſer b. Wengerohr. Müller, Herm., Pfr. — von Schorlemer, Frhr., Dr., Präſident d. Landwirtſchafts-Kammer f. d. Rheinprov.
Linz a. Rh. Dethier, Pfr. — Dillmann, Ant., Kfm. — Mehliß, Eugen, Apotheker. — Schlitzer, Leonh., Betriebsdirektor.
Löhndorf b. Sinzig. — Schuler, Pfr.
Lütz b. Treis. Maſſon. Pfr.
Macken b. Burgen a. Moſel. Lenarz, Pfr.
Mayen. Kirvel, E., Dechant.
Maria Laach. von Stotzingen, Fid., Abt.
Mariatroſt (Kloſter) b. Koblenz. Loſſen, Friedr., Pfr.
Mertloch, Krs. Mayen. Verkoyen, Phil. Joſ., Pfr.
Mittelreidenbach, Bez. Trier. Fondel, Mart., Pfr.
Moſelweiß. Menzenbach, J., Pfr.
Mülheim, Bez. Koblenz. Roedelſtürtz, H. Pfarrer.
Neunkirchen, Bez. Trier. Becker, Dr., Pfr.
Neuwied. Tilmann, Joſ., Rechtsanw. u. Notar. — Miſſong, A., stud. iur.
Nonnenwerth. Pfeifer, J., Rektor.
Noviand b. Lieſer. Zimmer, C., Pfr.
Oberheimbach. Tillmann. Pfr.
Obermendig. Rauls, Pet., Pfr.
Oberſtein. Dahlem, Dr., Rechtsanw.
Pachten b. Dillingen (Saar). Weiß, Gg., Pfarrer.
Pfaffendorf b. Koblenz. Gebbing, Prof. Dr. — Krauthauſen, Oberlehrer. — Wattendorf, L., Dr.
Polch b. Koblenz. Riegel, Thom., Pfr.
Prüm. Brüll, F., Dr., Gymn.-Direktor. — Helbron, Pet. Aug., Seminarlehrer. — Lentz, Dr. med. — Müller, Amtsrichter. — Nels, Ed., Fabrikant.
Reifferſcheid. Wirtz, Korn., Pfr.
Reisweiler b. Saarwellingen. Wolf, Pfr.
Remagen. Müller, Frz., Carl, Dechant.
Rheinböllen, Krs. Simmern. Sellen, Nik., Pfarrer.
Rheinböllerhütte b. Rheinböllen. Kirſch, Olga, Frau geb. Puricelli.
Ringen b. Ahrweiler. Huſchens, Pfr.
Saarbrücken. Jeruſalem, Alfr., Landger.-Rat. — Weber, J., Pfr.

Saarburg, Bz. Trier. Dahmen, Dr., Direkt. — Hopmann, Amtsger.-Rat. — Klisserath, Pfarrer.
Saarlouis. Subtil, Alex, Dechant.
Schweich (Mosel). Schneider, Dechant
Seffern (Eifel). Schmitt Ign., Pfr.
Sobernheim (Nahe). Zens, Notar.
Spabrücken, Krs. Kreuznach. Hoeffling N., Pfr.
Stadtkyll. Henseler, A., Pfr.
Stromberg (Hunsrück). Arnoldi, M., Pfr.
Theley b. Tholey. Gombert, Nik., Pfr.
Trier. Bottermann, Regier.-Rat. — Kath. Bürger-Verein. — Christ, Pfr. — Cüppers, Frz. M., Dr. med. — Distelborf, Joh., Prof. Dr. — Endres, J. B., Sem.-Regens. — Ewen, Jos., Prof. — Flesch, Paul, Pfr. — Froberger, Jos., Dr., Superior. — Grünewald, Domkapitular. — Hartrath, M., Apotheker. — Hey, Lorenz, Dr., Rechtsanwalt. — Hüllen, F., Religionslehrer. — Hulley, Jos., Domvikar. — Iser, Reichsger.-Rat a. D. — Kneer, Dr., Rechtsanw. — Korum, Felix, Dr., Bischof. — Marx, Jakob, Dr., Professor. — Müller, Aug., Professor, Dr., Subregens. — von Nell, Art., Dr., Rittergutsbesitzer. — Ott, Ad., Dr., Militärgeistl. — Raesfeld, Dr., Domkapitular. — Rech, Jakob, Dr. med. — Reuscher, Carl Rechtsanw. — Reuß, Alex, Dr., Generalvikar. — Rosbach, O., Oberlehrer. — Roschel, Joh. Jak., Pfr. — Roth, Domrendant. — Scheuffgen, J., Dr., Dompropst. — Schmitt, Gg., Rentner. — Schneider, Dr., Landger.-Direktor.—Schrod, Carl Ernst, Weihbischof. — Schröder, Fr., Oberlehrer. — Seber, Dr., Justizrat. — Stein, Hub., Pfr. — Vanvolxem, Gust., Brennereibesitzer. — Wiegand Joh., Dr., Domvikar. — Willems, C., Prof. Dr.
Veldenz (Mosel). Ehses, Frz., Pfr.
Waldbreitbach b. Linz a. Rh. Schulten, Dr, dirig. Arzt. — Probst, Konr., Rektor.
Waldrach b. Trier. Gracher, Dr., Pfr.
Walsdorf b. Hillesheim (Eifel). Clerren, P. C., Pfr.
Wetzlar. Rademaker, A., Pfr.
Wiltingen (Saar). Dehen, Jos., Pfr.
Wittlich. Bendermacher, Notar.
Zeltingen. Edelblut, Pfr. — Werland-Kappes, Jakob, Winzer.

Diözese Würzburg.

Albertshausen b. Bad Kissingen. Forsch, A., Pfr.
Aschaffenburg. Dessauer, A., Dr., Religionsl. — Hergenroether, Stiftspfr. — Koller, E., Geistl. Rat u. Sem.-Direkt. — Kullmann, Joh., Prof. — Ostermayer. L., Apotheker. — von Papius, Hch., Frhr. — Stahler, Th., Stadtpfr. — Straub, Joh., Dr., Gymn.-Rektor. — Stumper, Dir. — Vay, Ernst, Kfm.
Bergrheinfeld. Dechelmann, Joh., Pfr.
Brückenau. Miltenberger. M., Pfr.
Büchold b. Arnstein. Oestreicher, Ed., Pfr.
Eltmann. Ruppert, Joh., Pfr.
Gemünden. Rosenberger, Joh., Pfr.
Greußenheim. Müller, Pfr.
Haßfurt. Schweyer, Dr., Bez.-Amtsassess.
Heiligenkreuz. Staudinger, Jos., Pfr.
Hergolshausen. Roether, Jos., Pfr.
Kissingen. Fuchs, Theod, Bürgermstr. — Roth, Fr., Stadtpfr.
Klosterheidenfeld. Amend, Ludw., Pfr.
Knetzgau. Diel, Leop., Pfr.
Kreuzwertheim a Main. von Wimpffen, Osw., Frhr.
Lohr. Sauer, Val., Stadtpfr.
Münnerstadt. Zipperer, W., Dr., Gymn.-Rektor.
Ochsenfurt. Hefner, Jos., Kpl.
Roßbrunn b. Würzburg. Amrhein, Aug., Dr., Pfr.
Rottendorf. Fech, A., Kpl.
Rüdenau b. Kl.-Heubach. Heeger, Jos., Pfarrer.
Salz, Post Neustadt a. S. Strehle, Pfr.
Stadelschwarzach. Faulhaber, Pfr.
Waigolshausen. Bauer, Ant., Pfr.
Werneck. Hübner, Aug., Pfr.
Würzburg. Abert, Friedr., Prof. Dr. — Göpfert, Adam, Prof. Dr. — Diem, W., Dr. med. — Emmerich, Frz., Dr., Domkapitular. — Fischer, L., Dr., Stadtpfr. — Henner, Prof. Dr. — Hiller, D., Domkapit. — Kihn, Dr., Domdechant. — Krampf, Dr., Regens. — Lill, Joh., Dr. med. — Löhr, Beda, Prof. Dr. — Merkle, Seb., Prof. Dr. — Minoriten-Konvent. — Oechsner, Tim., Prof. Dr. — Schell, Herm., Prof. Dr. — Scherer, Dr., Privatdozent. — von Schlör, Ferd., Dr., Bischof. — Seitz, Ant., Dr., Assist. a. Klerikalsem. — Stahl, H. J., Domvikar. — Stoeckl, Carl, Dr. — Stölzle, Prof. Dr. — Sturm, Prof. Dr. — Ullrich, Ph. Em., Militär-Kurat. — Kath. Stud.-Ver. Walhalla. — Weber, Val., Dr. — Winterstein, Alfr., Domprediger. — von Zu Rhein, Ludw., Frhr.
Zell b. Eltmann. Fischlein, Herm., Pfr.

b) im Ausland.

Amerika.

Atchinson, Kansas. St. Benedict's Abbey.
Beatty P. O. Pa. Abbot Leander Schnerr, O. S. B.
Boston, Mass. Guldner, Benedikt, Revd.
Buffalo N. Y. Canisius College.
Cincinnati, Ohio. Schäfer, Max, P., O. S. F.
Conception, Mo. Abbot Conr. Frowinius, O. S. B.
Covington, Ky. Tappert, W., Rektor.
Dayton, Ohio. Plattfaut, W., Dr. med.
Detroit, Mich. Capuchin Fathers.
Dutzow, Mo. Böhm, F., Revd.
Logansport, Indiana. Koehne, H., Revd.
St. Meinrad, Indiana. St. Meinrads Abbey.
Milwaukee, Wisc. Schultheis, J. M., Verleger. — Schinner, A. F., Revd.
New-York. Benziger, Nikol., Mr. — Binsse, Henry B. — Steinback, Erwin.
San José de Costa Rica. Seminario diocesano.
St. Louis, Mo. Goller, F., Revd. — Gummersbach, Jos., Buchhdl. — Preuß, Art. — Schwarz, W., Verleger.
The Dalles, Ohio. Herbring, H.
Toledo, Ohio. Eilert, Ant., P. — Heiermann, P. S. J.

Belgien.

Loewen. Cauchie, A., Prof. — Hebbelynk, A., Msgr., Rektor.

Dänemark.

Charlottenlund b. Kopenhagen. St. Andreas College.

Egypten.

Cairo. Pelizaeus, W., Konsul.

Frankreich.

Paris. Gasser, Jos. — Kuhn, Herm., Schriftsteller. — Obermaier, Hugo, Dr. — Société bibliographique.

Großbritannien.

London. von Hügel, Friedr., Frhr.
Maynooth (Irland). Bewerunge, H.

Italien.

Rom. Baumgarten, Paul Maria, Geh.-Kämmerer. — „Collegium Germanicum." — Ehses, Steph., Dr., Prälat. — Eubel, Konr., P. — van Gulik, Dr. — Hassemer, Carol. Frz., Bankier. — Hausmann, Ernst, Juwel. — Kath. deutscher Leseverein. — de Mathies, Paul, Frhr., päpstl. Geh.-Kämmerer. — Deutsches National-Hospiz St. Maria dell' Anima. — Pogatscher, Hch., Dr. phil. — de Waal, Ant., Dr., Msgr., Rektor des Campo Santo. — Frl. Weckbecker, Hyacinthe. — Wilpert, J., Dr., Geh. Kammerherr.

Luxemburg.

Echternach. Thill, Prof., Dr. —
Luxemburg. Bloetzer, J., P. S. J. — Haal, Bernh., Dr., Domkapitular.

Niederlande.

Bünnik b. Utrecht. Jansen, Andr., Dr., Pfr.
Exaeten b. Baexem. Duhr, Bernh., P. S. J. — Gietmann, P. S. J.
Uden, Nord-Brabant. Claaßens, H. J., Kpl.
Valkenburg. Cathrein, P. S. J., Prof. — Kirsch, Konr., P. S. J.

Oesterreich-Ungarn.

Agram (Kroatien). Suk, Fel., Dr., Domkapitular.
Alcsuth, Com. Stuhlweißenburg. Frl. Holdházy, Maria.
Bozen. Resch, Pet., Prof.
Budapest. „St. Stefans-Verein".
Feldkirch (Vorarlberg). I. Division der Zöglinge der „Stella Matutina." — Pensionat „Stella Matutina".
Gries b. Bozen. Rodehüser, A.
Graz. Lang, Alois, Dr., Gymn.-Prof. — Stanonik, Frz., Prof. Dr.
Hohenfurt (Süd-Böhmen). Stift „Hohenfurt".
Hötting b. Innsbruck. von Braunschweig, Max, Rittmeister a. D.
Innsbruck. Mayer, M., Prof. Dr., Archiv-Direktor. — Noldin, P. H., Prof. — Pastor, Ludw., Prof. Dr.
Kalksburg b. Wien. „Jesuiten-Collegium".
Knittelfeld (Steiermark). Suttenberger, Alois, Dr., Religionsl.

Krakau (Galizien). Brzezinski, Joſ., Dr., Univ.-Prof. — Pawlicki, Steph., Dr., Univ.-Prof. — von Popiel, Paul, Prof. Dr.

Mautern (Steiermark). Rösler, Aug., Prof. Dr.

Mehrerau b. Bregenz. Stöckli, Aug., Abt.

Schloß Mitterau b. Prinzendorf N.-Oeſter. Montecuccoli, Reichsgraf.

Prag (Böhmen). Abtei „Emaus".

Reun b. Gradwein, b. Graz. Ziſterzienſer-Stift.

Schlägl b. Aigen, O.-Oeſterr. „Prämonſtratenſer-Stift."

Stift Raigern b. Markt Raigern, Krs. Brünn. Kinter, Maurus Joſ., P.

Trient. Hutter, Dr., Provikar.

Trieſt. Nagl, Dr., Biſchof.

Wien. Belopotoczky, Coloman, Dr., Apoſt. Feldbiſchof. — Dominikaner-Konvent. — Fiſcher-Colbrie, Aug., Dr., Studiendirekt. — von Helfert, Alex. Joſ., Dr., Frhr., Geheimrat. — von Kralik, Rich., Dr. — Müller, Guſt., Dr., Kanonikus. — von Scherer, Rud., Prof., Hofrat. — Schindler, F. M., Prof. Dr. — Starzer, Alb., Dr., k. k. Archivdirektor. — K. k. Univerſitätsbibliothek.

Wolfsthal (Ried.-Oeſterr.). Jaening, J. N.

Paläſtina.

Jeruſalem. Schmidt, P., Rektor.

Schweden u. Norwegen.

Stockholm (Schweden). Bitter, Albertus, Dr., Biſchof.

Chriſtiania (Norwegen). Unger, Carl, Advokat.

Schweiz.

Au, Kanton Thurgau. Schneider, J. M., Dr.

Ballwyl. Grüter, Joſ., Pfr.

Baſel. Koelitz, Ludw., Kſm.

Benken, Kanton St. Gallen. Waibel, Kpl.

Bern. Montgelas, E., Graf, Kgl. Bayr. Geſandter.

Chur. Kind, F. J., Dr., Pfr.

Einſiedeln. Benziger-Schnüringer, Carl, Verleger. — Brugger, Columban, Abt.

Engelberg Benediktiner-Stift.

Fiſchingen. Kornmaier, Joh., Dekan.

Freiburg. Büchi, Alb., Prof. Dr. — Gockel, Alb., Prof. Dr. — Kirſch, J. P., Dr., Univ.-Prof. — von Kowalsky, Prof. Dr. — Kruker, J., Regens. — Leitſchuh, Fr., Prof. Dr. — Reinhardt, H., Univ.-Prof. — Prinz Max, Herzog in Sachſen, Univ.-Prof. — Schnürer, Guſt., Dr., Univ.Prof. — Steffens, Frz., Prof. Dr. — Wagner, Pet., Dr., Univ.-Prof.

St. Gallen. Egger, Auguſtinus, Biſchof. — Fäh, Adolf, Dr., Stiftsbibliothekar. — Keel, Dr., Kanzler. — Ruegg, Domdekan.

Luzern. Kaufmann, Nik., Dr., Lyzealprof.

Rütti, Kanton Zürich. Hoher, Herm., Vikar.

Sarnen. Kantonsbibliothek Obwalden. — Prevoſt, Carl, Dr., P., Rektor.

Schwyz. Kälin, Meinr., Prof.

Solothurn. Wyß, Ant., Domkapit.

Teilnehmer.

a) in Deutſchland.

Diözeſe Augsburg.

Affing b. Augsburg. Feller, Joſ. Pfr.

Aindling. Müller, Joſ., Pfr.

Augsburg. Bisle, M., Prof. — Euringer, Dr. med. — Hauſer, Ant., Geiſtl. Rat. — Kaeufel, B., Domkapit. — Kuſterer, F. X., Fabrikant. — Lallinger, Joſ., Kommorant. — Martin, E., Privatier. — Port, Carl, Kunſtanſtalt. — Schmid, Rich., Bäckermſtr. — Steigenberger, Max, Geiſtl. Rat. — Wallishauſer, F. X., Inſpektor.

Bernried. Götz, J. E., Pfr.

Bobingen. Haggenmiller, Joh., Kunſtmühldirektor.

Bodelsberg. Geiger, J. A., Vikar.

Dillingen. Degen, Bürgermſtr.

Egling. Rudolph, Alois, Pfr.

Ehingen b. Oettingen. Hirle, H., Pfr.

Frieding b. Herching. Holzmann. Joh., Vikar.

Großaitingen. Litzel, Joſ., Pfr.

Günzburg a. D. Berkmüller, Stadtpfr.

Hechendorf, Poſt Seefeld. Edel, H., Pfarrvikar.

Heimenkirch b. Weiler (Allgäu). Hoegel, F. X., Pfr.

Hirblingen b. Gerſthofen. Heinzelmann, Pfr.

Laimering b. Friedberg. Wagner, Max, Pfarrer.

Merching, Poſt Mering. Lutz, Gg., Pfr.

Neuburg a. d. D. Froſchmaier, G., Gymnaſiall.

Oberelchingen b. Ulm. Leuchtle, M., Pfr.
Oberstdorf. Heinle, Alois, Pfr.
Schwiftung, Post Landsberg. Grimm, Lorenz, Pfr.
Sigmarszell b. Lindau. Bertle, Pfr.
Unter-Mühlhausen, Post Epfenhausen. Schneider, J. B., Pfr.
Westendorf, P. Nordendorf. Henkel, Jos., Pfarrer.
Zell b. Waigern-Hopferau. Müller, F., Pfr.

Diözese Bamberg.

Auerbach, O.-Pfalz. Neppenbacher, J., Dechant.
Bamberg. Adler, Th., Domkapellmstr. — Ament, Hch., Magistratsrat. — Eck, Kuratus. — Eichhorn, Stadtpfr. — Eitzenberger, W., Kfm. — Friedrich, Studienpräfekt. — Gengler, Dr., Rechtsanwalt. — Maurer, Joh., Generalvikar. — Müller, Hch., Subregens. — Schwarzmann, Kuratus. — Wagner, Gg., Domkapitul. — Wenzel, Domvikar. — Wießner, Val., Fabrikant.
Ebensfeld. Müller, Pfr.
Giech b. Straßgiech. Höfer, Jos., Pfr.
Kaltenbrunn. Lettl, R., Pfr.
Kupferberg. Heckel, Steph., Pfr.
Marktzeuln. Kaiser, Pfr.
Nürnberg. Höfner, J. B., Stadtpfr. — Orgeldinger, Aug., Professor.
Sambach b. Pommersfelden. Wolf, Joh., Pfarrer.
Scheßlitz b. Bamberg. Kirchner, Geistl. Rat.
Schlüsselau b. Röbersdorf. Schmitt, Joh., Pfarrer.
Ullstadt. Mäusbacher, Joh., Pfr.

Diözese Breslau.

Berlin. Brandi, Geh. Ober-Regier.-Rat.
Bodland, Bz. Oppeln. Pittach, Pfr.
Breslau. Buhl, Carl, Kunsttischlermstr. — Erdmann, O., Domsyndikus. — Fennig, Max, Kuratus. — Grodzicki, K., Pfr. — d'Hauffonville, Clairon, Graf, Oberstleutn. — Heer, Gg., Rechtsanw. — Hoffmann, Max, Dr., Apotheker. — Jungels, J. P., Gymn.-Direktor. — Kaiser, Oskar, Jos., Kfm. — Karger, Paul, Oberpostsekr. — Knoff, Domkapitular. — Krawutzky, Prof. Dr. — Laschinsky, Pfr. — Matuschka, Bikt., Graf, Forstmeister a. D. — Nitsche, Dr., Redakt. — Nowack, Konst., Chefredakteur. — von Prochowski, Adalb., Prof. — Rudolph, Jos. — Stosiek, Rob., Subregens. — Triebs, Frz., Dr., Privatdozent. — Wirsig, Jos., Pfarrer. — Wiesenthal, Reinh., Postsekr. u. Hauptm. a. D.
Canth. Kreutziger, Postsekr. — Schubert, Pfarrer.
Centawa, Krs. Gr.-Strehlitz. Nitzke, Paul, Administrator.
Eberswalde. Müller, Klem., Buchdruckereibesitzer.
Fürstenwalde. Szillus, Herm., Pfr.
Glatz. Kornke, Professor. — Mocke, Oberl.
Gleiwitz. Heisig, Dr., Gutsbesitzer. — Peter, Frz., Religionsl. — Reisky, Oberl.
Groß-Bargen. Hoffmann, Frz., Pfr.
Gr.-Stanisch. Kirchniawy, Pfr.
Heinzendorf b. Kunzendorf. Klesse, Pfr.
Hirschberg. Forche, F., Pfarradministrator.
Juliusburg, Krs. Oels. Bleisch, Jos., Hauptl.
Karlsmarkt. Pabel, W., Pfr.
Koppitz b. Grottkau. Schaffgotsch, Ulr., Graf.
Kreuzburg. Jonientz, J., Rentm.
Kuhnau, Bz. Oppeln. Schaffranek, A., Pfr.
Kunzendorf b. Kreuzburg. Scheich, R., Pfr.
Kunzendorf, Krs. Neustadt. Scholz, A., Administrator.
Märzdorf b. Schmottseiffen. Heide, Pfr.
Neisse. Neumann, Klem., Religions- u. Oberl.
Oberhermsdorf. Garack, Pfr.
Obernigk. Dittrich, Rud., Geh. Kriegsrat a. D.
Ohlau. Christoph, Paul, Amtsger.-Rat.
Ostrowine b. Schollendorf. Kasperczyk, Paul, Pfr.
Peiskretscham. Chrzaszcz., Dr., Pfr.
Potsdam. Middendorf, Dr., Divisionspfarrer.
Ratibor. Klose, Jenny, Frl.
Reichenbach. Kleinert, Johs., Kpl.
Schmellwitz b. Canth. Gland, Frz., Pfr.
Schömberg. Hahnel, Pfr.
Weigelsdorf b. Münsterberg. Lehnert, Joh., Pfr.
Ziegenhals. Fuchs, Otto, Postinsp.

Diözese Culm.

Barloschno, Bez. Danzig. Kosciemski, A., Pfarrer.
Bruchnówo b. Culmsee. von Czarlinski, Rittergutsbesitzer.
Danzig. Bönig, H. F., Buchdruckereibes. — Schmidt, Gg., Kfm. — Spors, A., Pfr.
Groß-Falkenau b. Pelplin. Radtke, Pfr.
Hammerstein. Neumann, Dekan.
Rawra. Post Culmsee. von Sczanicki, Mich.
Ried.-Prangenau b. Carthaus. Howald, J., Pfr.
Ruthken b. Zuckau (W.-Pr.). Dissars, J. R., Gutsbesitzer,
Thorn. Zietarski, Divisionspfr.

Diözese Eichstätt.

Deining. Geidtner, Mart., Dekan.
Eichstätt. Müller, H., Regier.-Rat. — Pickl, Dr. med. — Wunderle, Gg., Diakon.
Eschenbach b. Landshut. Schmid, J. B., Benefiziat.
Kipfenberg. Schwertschlager, Pfr.
Mühlhausen b. Gerolfing. Wolf, Jos., Pfarrer.

Diözese Ermland.

Braunsberg. Dittrich, Kfm. — Grunau, Lic. theol., Religions- u. Oberl. — Lühr, Prof. Dr.
Christburg. Heller, Dekan.
Frauenburg. Buchholz, Hofkpl. — Kolberg, Dr., Generalvikar. — Preuschoff, Domherr.
Freudenberg. Boenigk, Pfr.
Glottau, Krs. Heilsberg. Merten, J., Rentner.
Göttkendorf b. Allenstein. Kensbock, Pfr.
Groß-Bertung b. Allenstein. Kiszporski, Kuratus.
Groß-Kleeberg. Neumann, Pfr.
Gr.-Ramsau, Krs. Allenstein. Winckel, Val., Benefiziat.
Heilsberg. Spannenkrebs, Dr., Erzpriest.
Königsberg i. Pr. Jasinski, Divisionspfarrer. — Königl. und Univ.-Bibliothek. — Schulz, Kpl.
Passenheim b. Königsberg. Laemmer, Missionspfr.
Plausen b. Bischofstein. Stankewitz, Pfr.
Posilge. Warkowski, Pfr.
Rastenburg. Küssner, Pfr.
Reichenberg b. Liewenberg. Hosmann, Pfr.
Roeffel. Krause, Kommendarius.
Wernegitten b. Heilsberg. Behlau, Pfr.

Erzdiözese Freiburg.

Bermatingen. Rieger, Ign., Pfr.
Bodman. Baumann, F., Pfr.
Bretzingen. Honikel, Pfr.
Bruchsal. Hogg, Anstaltspfr.
Büchenau b. Bruchsal Graue, Dekan.
Burkheim, B.-A. Breisach. Stocker, Frz., Kämmerer.
Dürrheim. Metzler, Carl, Pfr.
Erlach b. Renchen. Siebold, A., Pfr.
Eschbach b. Heitersheim. Gut, A., Pfr.
Eschbach b. Kirchzarten. Gustenhofer, Wilh., Pfarrer.
Feldkirch b. Krozingen. Kaepplein, Pfr.
Forchheim b. Emmendingen. Fink, Rud., Pfarrer.
Forchheim b. Ettlingen. Lang, Hugo, Kurat.
Freiburg. Distel, Herm., Rechtsanw. — Edelmann, Dam., Verwalter. — Montfort, Fritz Kfm.
Geisingen, B.-A. Donaueschingen. Lehmann, J. N., Pfr.
Gommersdorf, Post Krautheim. Geier, A., Pfr.
Gottenheim. Keller, Jos. Ant., Dr., Pfr.
Hardheim. Stephan, Jos., Pfr.
Hechingen. Mayer, M., Stadtpfr.
Hegne b. Konstanz. Litschgi, Geistl. Rat.
Heidelsheim. Lipp, H., Pfr.
Heiligenberg. Martin, Geistl. Rat.
Hochemmingen b. Donaueschingen. Link, Joh., Pfr.
Hochsal, Post Alberthauenstein. von Bank, Pfarrer.
Horn b. Radolfzell. Seiter, Gust., Pfr.
Kappel (Schwarzwald). Kämmerer, Pfr.
Karlsruhe. Junghanns, Landger.-Präsident a. D. — Weiß, Phil., Hauptm. a. D.
Kiechlinsbergen, B.-A. Breisach. Leibinger, Aug., Pfr.
Konstanz. Bauer, B., Pfr. — Belzer, O. — Beutter, Aug., Kfm. — Beyerle, Carl, Rechtsanw. — Deggelmann, Sim., Verwalter. — Federspiel, Mich., Stadtrat. — Hug, Ober-Stiftungsrat. — Kuenzer, Frz., Buchhdlr. — Mamier, Jos., Stadtpfr.
Krautheim. Pfender, A., Pfr.
Krumbach, Amt Meßkirch. Frech, Pfr.
Lahr. Betzinger, E., Dr., Oberamtsrichter.
Lauda. Klein, Karl, Benefiziat.
Liptingen, Amt Konstanz. Schäfer, Pfr.
Menningen b. Meßkirch. Schappacher, L., Pfr
Mingolsheim. Münch, Pfr.
Möhringen. Seeger, Stadtpfr.
Mühlingen. Fischer, Pfr.
Mundelfingen. Streicher, Leop., Pfr.
Neckarau. Freund, Ant., Pfr. — Fröhlich, Frz., Kpl.
Neuweier b. Steinbach. Meidel, Pfr.
Niederrimsingen. Schweikert, Carl, Pfr.
Oberachern. Oechsler, Pfr.
Oberhausen b. Emmendingen. Gänshirt, Herm., Pfr.
Ober-Rothweil. Beuchert, W., Dekan.
Oetigheim. Lengle, Frz., Pfr.
Radolfzell. Ruf, Kpl.
Reuthe b. Denzlingen. Braig, Jos., Pfr.
Riegel. Bläß, Pfr.
Sasbach b. Achern. Schindler, Herm., Dr., Oberlehrer.
Schriesheim b. Mannheim. Schäfer, Gg., Pet., Pfr.
Sentenhart. Vogt, Pfr.
Stockach. Reininger, Aug., Pfr.
Thanheim b. Bisingen. Leibold, Pfr.

Ubstadt. Lenz, Pfr.
Ueberlingen. Martin, K. Fr., Benefiziat.
Unterkirnach. Schüber, H., Dr., Pfr.
Waldshut. Gut, Friedr., Landger.-Rat.
Waldstetten. Hehn, M., Pfr.
Weitenung, Post Steinbach. Mohr, Hch., Baurat.
Welschensteinach. Götz, Pfr.

Diözese Fulda.

Alsberg b. Salmünster. Nüdling, Kuratus.
Eckweisbach b. Hilders (Rhön). Atzert, Emil, Kpl.
Florenberg b. Fulda. Weber, Pfr.
Fulda. Gaßmann, Dompräbendat. — Göbel, Otto, Kfm. — Lechleitner, Dr., Konvikts-Inspektor. — Mollenhauer, Thom. — Plappert, Walth., Kfm. — Reinhardt, Carl, Kfm. — Reinhardt, F. J., Buchhdl. Schreiber, Prof. Dr. — Steinhauer, W., Schneidermstr.
Giesel, Krs. Fulda. Günst, Mart., Pfr.
Hofaschenbach b. Hünfeld. Pralle, Pfr.
Hünfeld b. Fulda. Allemagne, P.
Marburg. Kgl. Universitätsbibliothek. — Weber, K., Dr., Pfr. — Wenck, K., Prof. Dr.
Neustadt a. M. Ebel, Pfr.
Oberbimbach b. Großenlüder. Zimmer, Jos., Dechant.
Orb. Haseneier, Osk., Rektor.
Poppenhausen b. Fulda. Fischer, Dr., A., Pfr.
Romsthal b. Salmünster. Atzert, Pfr.
Saunerz, Krs. Schlüchtern. Kiesler, Chrys. Kurat.
Soden-Stolzenberg, Krs. Schlüchtern. Schulz, P., Pfr.

Erzdiözese Gnesen-Posen.

Bromberg. Neumann, Divisionspfr.

Diözese Hildesheim.

Ahrbergen b. Sarstedt. Schrader, P., Pfr.
Dorstadt b. Hedwigsburg. Köpps, Frz., Pfr.
Duderstadt. Knicke, Kpl.
Goslar (Harz). Aue, Pfr.
Göttingen. Debray, Arth., Dr., Referend.
Großförste b. Hildesheim. Balkenholl, Dr., Pfarrer.
Hannover. Riemekaste, Kpl. — Tereg, J., Prof.
Hildesheim. Bertram, Dr., Domkapit. — Beverinsche Bibliothek. — Büsse, Jos., Prof. — Ernst, Kreistierarzt. — Gebhard, Ign., Prof. — Grasn, Jos., Pastor. — Hollemann, Pfr. — Jahn, Ed., Rentner. — Kornacker, Fr., Buchdruckereibesitzer. — Krebs, Pfr. — Krüger, Dr. med., Sanitätsrat. — Matern, Seminarl. — Nick, Prof. — Wieling, Jos., Architekt.
Ringelheim: Aselmeyer, Kpl.
Rollshausen, Krs. Duderstadt. Theele, W. C., Pfr.
Seulingen, Krs. Duderstadt. Fischer, Herm., Pfr.
Westfeld b. Hildesheim. Sommer, Pfr.
Wolfenbüttel. Sievers, Dr.

Erzdiözese Köln.

Aachen. Boecker, Pet., Dr., Pfr. – Brüll, Wilh., Rechtsanw. — Claeßen, Chr., Kanonikus. — Kaatzer's Erben. — Roderburg, Jos., Kaufm.
Barmen: Fischer, Chr., Kpl. — Jörissen, Jos., Kpl.
Bedburg. Savels, Pfr.
Bensberg. Darius, Rechtsanwalt. — Esser, Carl, Notar.
Bockum b. Crefeld. Krichel, Frz., Pfr. —
Bonn. Berg, Pet., Wwe., Rentnerin. — Schultz, Frz., Dr. — Thiering, Dr., Hofzahnarzt.
Borbeck. Pelzer, Rektor.
Corschenbroich: Jansen, Paul.
Dellwig b. Borbeck. Lambertz, J. Rektor.
Dirmerzheim b. Lechenich. Franken, Pet., Pfarrer.
Dormagen: Heimbach, Oberpfr.
Düren. Fesemeyer, Hub., Referendar a. D. —Schroeder, Jak., Bankdirektor. — Thissen, Ad. Jos., Commis.
Düsseldorf: Frings, P. J., Justizrat. — Grunenberg, A., Rentmstr.
Eiserfey. Reinartz, Nik., Rektor.
Endenich b. Bonn. Beretz, Pfarrvikar.
Erkelenz: Clever, Joh. — Sieben, Hch. Jos.
Essen (Ruhr). Büscher, Dr., Landger.-Präsident. — Ulrich, Amtsrichter.
Gangelt: Savels, Dr. med.
M. Gladbach. Krings, Otto.
Grau-Rheindorf b. Bonn. Thomas, Corn., Pfr.
Gummersbach. Bonk, A., Oberlehrer.
Haaren b. Aachen. Palm, Pfr.
Hemmerich b. Sechtem. Maaßen, Pfr.
Heerdt b. Neuß. Schmittmann, H., Wwe.
Herfel b. Bonn. Driessen, Pfr.
Hückeswagen. Heil, Jos., Pfr.
Jülich. Delvos W.

Kalk b. Köln. Dürfelen, Kpl. — Krings, Mich., Schlachthofdirektor.
Köln: Bruns, Poſtrat. — Cremer, Conr., Kaufmann. — Elkan, Joh., Bankdirektor. — Fuchs, Ed. sen., Kaufm. — Fuhrmann, Lor., Oberpoſtaſſiſtent. — Gierling, M. — Lentzen, J. J. H., Pfr. — Roleff, Jak., Kfm. — Thomer, Joſ., Baumeiſter. — Weertz, Hch., Kpl. — Weinrich, Alf., stud. phil.
Königswinter. Becker, Frz., Rentner.
Kray. Iſing, Aug., Gutsbeſitzer.
Krefeld: Brockerhoff, J. G., Oekonom. — Dautzenberg, F. X., sen., Rentner. — Diepgens, Dr. med., Sanitätsrat. — König, Ph., Prof. — Lefranc, J. F., Pfr. — Schäfer, Ingenieur.
Lommerſum. Nobis, Lorenz, Pfr.
Marienfeld, Bez. Köln. Küppers, J., Pfr.
Merten: Köllen, G., Pfr.
Mülheim (Ruhr). Unkel, Th., Pfr.
Münſt b. Tit. Neumann, Joſ., Pfr.
Oberbachem: Breuer, Pfr.
Quadrath. Benger, M., Pfr.
Rodderhof b. Brühl. Eſſer, M., Gutsbeſitzer.
Schiefbahn: Berwitt, B., Vikar.
Schwarz-Rheindorf. Opfergelt, Pfarrer.
Sinzenich b. Zülpich. Linnig, Joh., Pfr.
Solingen. Pütz, Rektor.
Steffeshauſen b. Burgreuland. Müller, P. J., Pfr.
Styrum: Baurſch, Wilh., Pfr.
Uelpenich. Zeck, W., Pfr.
Vilich b. Beuel. Loben, Pfr.
Weißenberg b. Neuß. Scheufens, G., Vikar.
Xhoffraix b. Malmedy. Beckmann, Pfr.

Diözeſe Limburg.

Frankfurt a. M. Kaufmann, C. M., Stud. arch. — Stange, Amtsger.-Rat. —
Höhr. Loetſchert, C. J., Kfm. — Wingender, Jul.
Limburg (Lahn). Tripp, Domkapit.
Mengerskirchen. Hannappel, Pfr.
Niederſelters. Spangenmacher, A., Pfr.
Selters (Weſterwald). Müller, A., Pfr.
Villmar a. d. Lahn. Ibach, Dr., Prälat.
Wiesbaden. Bauer, Ad., Oberlehrer. — von Domarus, Dr., Kgl. Archivar.

Diözeſe Mainz.

Darmſtadt. von Biegeleben, E., Baronin. — von Biegeleben, Max, Oberfinanzrat. — Großherzogl. Hofbibliothek.
Hechtsheim b. Mainz. Laiſt, Pfarrer. — Frenay, Ferd., Kfm.
Worms a. Rh. Kaſtell, Lehrer.

Diözeſe Metz.

Saargemünd. Roſenkränzer, Nik., Dr., Oberl. — Winterſcheid, Hch., Bergrevierbeamter.
Metz. Gaſton, Louis, Dr. — Tilly, Gg., Pfarrer.

Erzdiözeſe München.

Aſchau b. Kraiburg. Funk, Matth., Pfr.
Berg b. Landshut. Gleitsmann, Pet., Pfr.
Beuerberg. Staber, Frz. X., Pfr.
Dachau. Mayer, E., Kooperator.
Ecksberg b. Mühldorf. Lunghamer, G., Coadjutor.
Gusdorf b. Kraiburg. Hartig, B., Pfr. — Karl, J., Kooperator.
Ergertshauſen b. Deining. Meyer, M., Kooperator.
Grüntegernbach b. Schwindegg. Sprengart, Seb., Kooperator.
Hallbergmoos b. Freiſing. Eichinger, Gg., Vikar.
Judersdorf. Ramlo, Carl, Pfr.
Iſen. Linhard, Joſ., Kooperator.
Landshut. Birnberger, F. X., Kämmerer. — Jungwirt, Sem.-Direktor. — Kauth, Direktor. — Sailer, Theod., Stadtpfr. — Schiela, Ludw., Kooperator. — Stoiber, Mich., Kooperator.
Mettenheim. Zieglgänsberger, Pfr.
Mittenwald. Kauth, Pfr.
Mittergars. Küfner, Joh., Pfr.
München. Bader, Ign., Hofprediger. — Buchner, Ludw. — von Deym, Joſ., Graf, Reichsrat. — Franziß, Prof. Dr. — Gietl, Heinr., Dr., Benefiziat. — Kgl. bayr. Geh. Hausarchiv. — Holzapfel, Joh., Kooperator. — Hölzl, Joſ., Poſtexpeditor. — Hornung, Dr. — Janſen, Dr., Privatdozent. — Karl, L., Studienpräfekt. — Knab, L., Kgl. Poſtoffizial. — Lugbauer, Frz., Kaplan. — Luitpold-Gymnaſium. — Mauter, J., Kurat. — Reudecker, Joh., Domkapitular. — Peßl, Landger.-Rat a. D. — Schwaiger, Jak., Kaufm. — Thanner, Joſ., Vikar. — Trettenbach, Al., Kgl. Bahnoffizial. — Walter, Aug., Pfr. — Werner, J. N., Benefiziat. — Widmann, Joh., Msgr., Präſes.
Oberpfrämmern b. Glonn. Köck, Matth., Kurat.
Ottenhofen. Popfinger, Expoſitus.
Scheyern. Bauer, Joh., P., Pfarrvikar.
Stephanskirchen b. Weidenbach. Marktsmüller, A., Pfr.
Traunſtein. Sedlmayr, A. M., Prof.
Zweykirchen b. Landshut. Reinthaler, Steph., Pfarrer.

Diözeſe Münſter.

Bocholt. Bangen, Vikar.
Borghorſt. Schlütter, Kpl.
Cranenburg. Fugmann, Pfr.
Coesfeld. Reinke, Kpl.
Delmenhorſt. Sieverding, Vikar.
Dorſten. Weſtkamp, Dr., Oberl.
Dülken. Toholt, E.
Eggerode b. Schöppingen. Beining, Pfr.
Gaesdonk b. Goch. Carlé, Oberl. — Poſt, Herm., Oberl.
Gravenhorſt b. Hörſtel. Greveler, H., Rektor.
Hoch-Elten. Hoynck, Theod.
Holſterhauſen b. Dorſten. Herold, Pfr.
Iſſum. Polzin, Dr. med.
Leer. Borgelt, Th., Kpl.
Südinghauſen. Weſſelinck, Pfr.
Münſter. Bierbaum, Dr. med., Sanitätsrat. — Binkhoff, Pfr. — Bücker, Kpl. — Cortner, Domkapitular. — Fabry, Kpl. — Fell, Prof. Dr. — Fiedler, Dr., Amtsger.-Rat. — Gauſebeck, Lehrer. — Hüffer, Dr., Landger.-Rat. — Kahle, Dr., Oberl. — Kaſſner, Prof. Dr. — Nienhaus, B., Direktor. — Plaßmann, Prof. — Rampelmann, Kpl. — Römer, Kpl. — Schmedding, Ad., Landesrat. — Schulte, Fr., Waſſerbauinſp. — Schulte, Joſ., Landger.-Rat. — Schwering, Prof. Dr. — Zurbonſen, Friedr., Dr., Oberl.
Recklinghauſen. Bringewald, Hch.
Selm. Peters, Vikar.
Stromberg. Rickermann, Pfr.
Vechta. Annecken, Oberl. — Engelhard, Oberl. — Kleffner, Oberl. — Lübben, Dr., Oberl. — Reinke, Dr., Oberl. — Struck, Oberl.
Veert b. Geldern. Schepper, Ed., Pfr.
Vreden. Kath. Leſeverein.
Warendorf. Dickerhoff, Dr. med. — Egen, Dr., Direktor. — Witte, Kpl.
Weſel. Tecklenborg, Kpl.

Diözeſe Osnabrück.

Bergedorf. Roſemann, Pfr.
Bremen. Pelizaeus, H.
Eversburg b. Osnabrück. Buchholz, Eng., Vikar.
Hamburg. Sleumer, Dr., Vikar.
Kiel. Knue, Frz., Kpl.
Lengerich. Schütten, Vikar.
Lübeck. Köſter, B., Pfr.
Meppen. von Euch, Kpl.
Osnabrück. Böwer, Vikar. — Fromm, Redakteur. — Pröbſting, Oberlehrer. — Rothert, Domvikar. — Völker, Dr., Vikar.
Oſtercappeln. von Wehde, Dr. med.
Rendsburg. Stroetmann, Pfr.
Riemsloh b. Melle. Borgel, Gg., Kpl.
Suthauſen b. Osnabrück. von Korff, Frhr.

Diözeſe Paderborn.

Bochum. Bange, Amtsger.-Rat.
Borgentreich. Meyer, Kpl.
Borgholz. Grüe, Leop., Pfr.
Brilon. Karhauſen, Kpl.
Delitzſch i. Sa. Hille, Pfr.
Dortmund. Löhers, Joh., Propſt. — Mertens, Wilh., Kfm. — Schüller, C.
Eisleben. Meintrup, Pfr.
Erfurt. Becker, G., Inſpektor. — Feldkamm, J., Pfr. — Müller, Joh., Pfr.
Ershauſen b. Geismar. Kahlmeyer, Pfr.
Foerde b. Grevenbrück. Schneider, Joſ., Kaufmann.
Gelſenkirchen. Jütte, Lehrer.
Gevelinghauſen. Wenzel, Pfr.
Großottersleben b. Magdeburg. Schwunk, Vikar.
Kleinbartloff b. Niederorſchel. Huſchenbett, Pfr.
Lemgo. Gemmecke, Pfr.
Mengede. Bukes, Hch., Pfr.
Neuenheerſe, Krs. Warburg. Schaeffer, Joh., Kpl.
Nienhauſen b. Gelſenkirchen. Nienhauſen, Ernſt.
Oſchersleben. Schulte, Klem., Kpl.
Overhagen b. Lippſtadt. von Schorlemer, Fritz, Frhr.
Paderborn. Cramer, Carl, Kfm. — Güldenpfennig, Baurat. — Lauff, Joſ., Dr. med. — von Mallinckrodt, Herm. — Schneiderwirth, H., Pfr.
Petershagen. Hohoff, W., Pfr.
Suttrop, Krs. Lippſtadt. Hogrebe, J. H., Pfarrer.
Vörden b. Minden. Schulte, Pfr.
Warburg. Schulte, Pfr. a. D.
Weidenau (Sieg). Kenter, Ludw., Pfr.
Wilnsdorf. Muermann, Pfr.

Diözeſe Paſſau.

Fürſtenſtein. Kellner, Pet., Pfr.
Kaſtl b. Altoetting. Maier, Wilh., Pfr.
Langeniſarhofen. Hartl, Pfr.
Neukirchen a. Inn. Forſter, Dekan.
Nonnberg b. Rohrbach. Ammer, Expoſitus.
Paſſau. Hauſſner, J., Stadtpfr. — von Henle, Dr., Biſchof. — Krick, Domkapit. — Nägle, A., Prof. Dr.
Pfarrkirchen. Lanz, Max, Dekan.
Poſtmünſter b. Pfarrkirchen. Bullinger, Pfarrer.
Simbach a. Inn. Hoelzl, F. X., Pfr.

Diözese Regensburg.

Altheim b. Landshut. Stadler, Hch., Pfr.
Altmannstein. Neckermann, Gg., Dr., Benef.-Provisor.
Amberg. Mayr, Hans, Buchhdlr.
Andermannsdorf b. Rottenburg. Schußmann, Jos., Pfr.
Deggendorf. Leonhard, Pfr.
Dietldorf b. Burglengenfeld. von Taenzl, F., Gutsbes.
Ebrantshausen, Post Mainburg. Weiß, Jos., Benefiziat.
Ettmannsdorf b. Schwandorf. Klein, Spiritual.
Gleißenberg: Paintner Seb., Pfr.
Kirchdorf b. Abensberg. Pritschelt, Gg., Pfarrer.
Laaberberg b. Rohr. Eberwein, L., Pfr.
Marktredwitz. Ziegler, Jos., Pfr.
Mühlbach b. Dietfurt. Heine, Jos., Pfr.
Neuhausen b. Obermünchen. Renner, Jos., Dechant.
Oberdietfurt. Huf, Gg., Pfr.
Pfaffendorf b. Pfaffenhausen. Mirbach, Ant., Pfr.
Pfeffenhausen. Pflüger, Jos., Pfr.
Pfreimd. Meyer, M., Stadtpfr.
Rainertshausen b. Pfeffenhausen. Düffels, M., Pfr.
Regensburg. Kath. Stud.-Verein „Albertia". — Capaul, Faustus, Vikar. — Englhardt, Xav., Domkapellmstr. — Gmelch, Ant., Stiftsdechant. — Haller, Mich., Stiftskanonikus. — Kaeß, F. J., Prof. — Mehler, Präses. — Siebengartner, Prof.
Schatzhofen b. Landshut. Zehntbauer, D., Pfr.
Straubing: Hamann, Ant., Superior.
Walderbach: Kellermeyer, J., Pfr.

Diözese Rottenburg.

Altshausen: Jacob, Osk., Lehrer.
Amtzell. Mantz, Kpl.
Andelfingen: Rettenmaier, Pfr.
Baindt. Goetz, Otto, Revieramts-Aff. —
Baerenweiler b. Kißlegg. Dentler, Dr., Kaplan.
Cannstadt: Rombold, Dr., Pfr.
Ehingen. Hefele Repetent. — Ströbele, Max, Pfr. — Wollensack, Kpl.
Ellwangen. Mayer, Pfr.
Erlaheim b. Balingen. Bühler, Pfr.
Friedrichshafen. Butscher, Pfr.
Gmünd. König, Ant., Vikar.
Grüningen b. Riedlingen. Wolf, Pfr.
Hoßkirch: Gentner, F. H., Pfr.
Jagstzell b. Ellwangen. Scheffold, Joh., Pfr.
Justingen. Sorg, J., Pfr.
Molpertshaus b. Roßberg. Steib, Pfr.
Niederstotzingen. Neher, Stadtpfr.
Obereschach. Berger, Schultheiß.
Oberzell b. Ravensburg. Lävend, Pfr.
Oedheim: Roth, Hugo, Pfr.
Oggelsbeuren b. Oberstadion. Dieing, Jos., Kpl.
Ravensburg. Jutz, Rechtsanwalt. — Vogler, jr., Hubert.
Reute, Post Waldsee. Deufel, Carl, Pfr.
Rottenburg. Stofer, C., Kpl.
Schmiechen b. Schelklingen. Huck, Kammerer.
Söflingen b. Ulm. Schöninger, Pfr.
Stuttgart. Camerer, Alfr., Kirchenrats-Sekretär. — Gottdang, Ferd., Direktor. — von König, Aug., Frhr., Geh. Legationsrat. — Schneider, Dekan.
Tettnang. Stiz, Professor a. D.
Tübingen. Koch, W., Dr., Repetent. — Stolz, E., Dr., Repetent.
Wolfegg: Mayer, E., Kpl.
Weißenau b. Ravensburg. Fuchs, Patriz. — Geisinger, Pfr.
Ziegelbach b. Wurzach. Kammerariat „Waldsee".

Diözese Speyer.

Busenberg b. Dahn. Faust, G., Pfr.
Burrweiler: Klein, Pfr.
Neustadt. Kempf, Lehrer.

Diözese Straßburg.

Bischheim. Huber, Alfons, Pfr.
Colmar. von Amelungen, Dr., Notar. — Behr, Frz., Dr., Rechtsanw. — Beyer, Alfons, Vikar. — Engel, L., Stadtrat. — Ferry, A., Kaufmann. — Fillinger, Ed., Vikar. — Gendre, Hch., Vikar. — Kahl, Dr., Regier.- u. Forstrat. — Kieffer, Bernh., Direktor. — Lorber, L., Rentner. — Merz, Prof. — Reutinger, Apotheker. — Reymann, Alb., Spitalpfr. — Striebel, Jos., Vikar. — Thomas, Jos., Vikar.
Dimbsthal b. Maurmünster, Sattler, Jos., Pfarrer.
Ensigheim. Beemelmans, Wilh., Amtsrichter.
Geispolsheim. Goehlinger, Ign., Pfr.
Grafenstaden: Wurfthorn, Jos., Pfr.
Molsheim: Bierling, Jos., Vikar.
Mühlbach b. Lützelhausen. Müller, C., Pfarrer.

Oberbronn. Hanns, Superior.
Oberehnheim. Weis, Anton, Oberl.
Odratzheim. Kuehn, J. M., Pfr.
Oerningen. Garnier, Andr., Dr., Pfr.
Oftwald b. Grafenstaden. Spitz, Aug., Pfr.
Reichshofen. Fritsch. Jos., Pfr.
Reutenburg. Lutz, Pfr.
Saarunion. Grabler, Jos., Gerichtssekr.
Schlettstadt. Clauß, E., Gymnasiall. — Stolle, Fr., Dr., Oberlehrer.
Straßburg. Bauch, E. Schulrat. — Como, Ant., Oberl. — Elsässer, Aug., Vikar. — Emmerich, Dr., Hch., Gerichtsassessor. — Fastinger, Jul., stud. iur. — Hamm, Jul., Ministerialrat. — Hanaczeck, Frz., Buchhändler. — Hatt, Ed., Ehrendomherr. — Hauß, Carl, Chefredakteur. Hensler, Erwin, cand. hist. — Hoch, Alex, Dr., Gefängnisgeistl. — Hurst, Ign., Zahntechn. — Keller, Alois, Oberlehrer. — Kien, Alfons, Dr., Spitalarzt. — Kraemer, Ed., Vikar. — Kretz, E. Pfr. — Löffler, Jos., Prof. Dr. — Lux, Alfons, Pfarrer. — Masson, Louis, Kaufmann. — Mertz, Carl, Hauptl. — Metz, abbé. — Müller, B., Dr. med. — Schaffner, Jos., Religions- u. Oberl. — Schlemmer, Jos., Dr., Geh. Regier.- u. Oberschulrat. — Sig, Oberlehrer — Sonntag, Jos., Almosenier. — Timme, Hugo, Bauinspektor. — Universitäts- u. Landesbibliothek. — Viktori, Jos., Münsterchordirigent. — Weydmann, Jos., Geschäftsführer. — Wilhelm, Ludw., Dr. phil. — Wingerath, Hub., Dr., Direktor.
Thann. Reusch, Jak., Oberl.

Diözese Trier.

Andernach. Meurin, Jak., Kfm. — Palm, Dr. med.
Bassenheim b. Koblenz. Schmitt, Pet., Pfarrer.
Bausendorf, Krs. Wittlich. Becking, J. P., Pfr.
Boppard. Junk, Matth., Religionsl.
Castellaun. Jores, Th., Dr. med. — Windeck, Jos., Apotheker.
Cochem. Moritz, Frz. Jos. — Wallrich, Dechant.
Cond b. Cochem. Brixius, Joh., Kfm. — Michels, Pfr.
Derlen, Krs. Saarlouis. Schneiders, Joh., Vikar.
Dörrebach b. Kreuznach. Daniel, Nik., Definitor.
Freudenburg (Saar). Lunkenheimer, Pfr.
Haag b. Morbach, Bez. Trier. Kroth, Pfr.
Irsch b. Trier. Bares, M., Pfr.
Kaimt b. Zell (Mosel). Roth, J. Ad., Pfr.
Koblenz. Bayer, Carl, Kpl. — Bender, Dr., Apotheker. — Gerhard, A., Kpl. — Gilles, A., Pfr. — Grünewald, Dionys, Kpl. — Henrich, Rechtsanw. — Hensler, Aug., Kfm. — Hoffschmidt, Notar. — Junglas, Kpl. — Koenigs, Kpl. — Kremers, Pet. — Loenartz, Gerichtsassessor. — Maeckler, Stadtbaurat. — Marhoffer, Alb. — Müller, C. Aug. — Müller, Eugen, Rechtsanw. — Müller-Graebe, Wilh. — Schmitt, Chr., Dr., Religionsl. — Schmitz, B., Kpl. — Scholl, Amtsger.-Rat.
Kreuzweiler b. Saarburg. Hirschfeld, J. P., Pfr.
Laubach (Hunsrück). Lütticken, Pfr.
Merzig. Reiß, Dechant.
Messerich b. Bitburg. Oster, Jos., Pfr.
Münstermaifeld. Dietrich, Seminardir.
Neuenahr. Zimmer, Dr., Pfr.
Neuerburg, Bez. Trier. Zimmer, Dechant.
Niederbreisig. Zürn, Pfr.
Niederspay. Roller, Pfr.
Oberhausen b. Kirn (Nahe). Eckert, Pfr.
Oberwesel. Krahe, Rektor a. D.
Sayn. Knopp, J. N., Pfr.
Tholey, Bez. Trier. Gatzen, C., Amtsger.-Rat a. D.
Trier. Hammes, Emil, Kfm. — Kaiser, Phil., Prof. — von Kloschinsky, Friedr., Pfr. — Patheiger jr., Friedr., Kfm. — Schieben, Joh., Pfr. a. D. — Schreiner, Amtsger.-Rat. — Steinmetz, Dr., Divisionspfr. — Teschemacher, Heinr. — Weber, Peter, Domvikar.
Urmitz, Krs. Koblenz. Müller, J. B., Pfr.
Wintersdorf b. Ralingen. Haw, Pfr.

Diözese Würzburg.

Alsleben, Post Trappstadt. Zöller, Carl, Pfarrer.
Bundorf. Weber, Emil, Pfr.
Dettelbach. Lippert, Konr., Dekan.
Kleinwenkheim. Zimmermann, A., Pfr.
Kolitzheim, Amt Volkach. Specht, G., Pfr.
Lülsfeld. Denzinger, Aug., Dr., Benefiz.
Rothenbuch (Spessart). Hauck, Pfr.
Untertheres b. Obertheres. Issing, Pfr.
Würzburg. Weingärtner, Paul, Steuerinspektor.

b) im Ausland.

Belgien.

Brüssel. van den Ven, Paul, abbé.
Brügge. Sentroul, Ch., Dr.
Gent. Manssion, Paul, Professor.
Löwen. Brants, V., Prof. — Moeller, K., Prof. — Poullet, Prosp., Prof.
Lüttich. Kurth, Gottfr., Prof. Dr. — Pelzer, Aug., Dr., abbé.
Mecheln. Rosll, L., Prof. Dr.

Oesterreich-Ungarn.

Graz. Dominikaner-Konvent.
Leobschütz (Schlesien). Gorke, Konr., Amtsrichter.
Linz a. D. Wild, Ign., Prof. Dr. — Zibermayer, J. D., Landesarchivar.
Pommerswitz b. D. Rasselwitz (Schlesien). Müller, J., Pfr.
Posnitz b. Hochkretscham (Schlesien). Lux, Jos., Kpl.
Sekkau, Ob.-Steiermark. Abtei „Sekkau".
Wien. Neumann, W. A., Prof. Dr.

Schweiz.

Chur. Mayer, G., Prof., Kanonikus.
Freiburg. Grimme, Hub., Prof. Dr.
Güttingen, Ktn. Thurgau. Kurz, J. B., Pfarrer.
Homburg, Ktn. Thurgau. Wigert, Pfr.
Kreuzlingen, Ctn. Thurgau. von Sury, M., Graf, Kunstmaler.
Rigi-Klösterli. Anicet, P. O. C., Superior.
Sitten, Kt. Wallis. Wind, Alois, P.

Mit der Versendung des Mitgliederverzeichnisses verbinden wir die dringende Bitte an die Herren Mitglieder, von demselben recht bald praktischen Gebrauch zu machen. Nach Ausweis des Jahresberichts ist der Mitgliederbestand der Görresgesellschaft im abgelaufenen Geschäftsjahr um einige Dutzend zurückgegangen. Der Rückgang ist ziffermäßig nicht erheblich, aber eine Gesellschaft mit stets wachsenden Bedürfnissen darf nicht zurück, sie muß stetig vorwärts gehen. Um dies zu erreichen, um von Jahr zu Jahr neue Freunde für die Zwecke der Gesellschaft zu werben, reicht die von der Geschäftsstelle betriebene Agitation nicht aus, wenn sie nicht durch die Herren Mitglieder selbst unterstützt wird. Zur erfolgreichen Einwirkung stehen diesen Wege offen, welche einer Zentralstelle verschlossen sind, und gerade jetzt, bei Beginn des neuen Geschäftsjahres, ist dafür die richtige Zeit. Gerade bei Schluß des Jahresberichts erhalten wir eine Postkarte eines rheinischen Pfarrers mit den Namen von neun Herren, die er als Mitglieder für 1905 anmeldet. Findet dieses Beispiel Nachahmung, so wird der Ausfall des vorigen Jahres in wenigen Tagen mehr als gedeckt sein. Statuten und Aufrufe der Gesellschaft stehen jederzeit in beliebiger Zahl zur Verfügung. Anmeldungen bitten wir an die Geschäftsstelle (J. P. Bachem, Köln) oder an den Unterzeichneten zu richten.

Köln, 27. Januar 1905.

Der Verwaltungsausschuß.

J. A.:

Dr. Cardauns, Generalsekretär.

1892. I. **Joseph Plaßmann, Der Planet Jupiter. Darstellung der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse und Erklärungs-Versuche.** M. 1.80.

II. **Hespers, Karl. P. Schynse's letzte Reisen. Briefe u. Tagebuchblätter.** M. 1.80.

1893. I. **Dr. J. P. Kirsch, Die christlichen Cultusgebäude im Alterthum.** Mit 17 Abbildungen. M. 1.80.

II. **Dr. Heinrich Weber, Der Kirchengesang im Fürstbisthum Bamberg.** M. 1.20.

III. **Nikolaus Paulus, Johann Wild. Ein Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts.** M 1.50.

1894. I. **Jul. Bachem, Die bedingte Verurtheilung.** M. 1 20.

II. **Dr. G. Schnürer, Die Entstehung des Kirchenstaates.** M. 1.80.

III. **Ludwig Schmitt, S. J., Johann Tauſen, der dänische Luther. 1494—1561.** Zur 400jährigen Feier seiner Geburt. M. 2.—.

1895. I. **Prof. Dr. Wilhelm Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins.** M. 2.25.

III. **Dr. H. Cardauns, Die Märchen Clemens Brentano's.** M. 1.80.

1896. I. **Prof. Dr. Heinrich Finke, Carl Müller, Sein Leben und künstlerisches Schaffen.** Mit dem Bildniß Carl Müller's und sechs Bildertafeln. M. 2.70.

II. **Professor Dr. Konrad Miller, Monialium Ebstorfensium mappa mundi** mit Kurze Erklärung der Weltkarte des Frauenklosters Ebstorf vom Jahre 1284. M. 2.—.

III. **Julius Bachem, Bedingte Verurtheilung oder Bedingte Begnadigung?** M. 1.20.

1897. I. **Dr. Franz Kampers, Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi.** M. 1.80.

II. **Kirsch, Dr. J. P., Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften.** M. 1.80.

III. **Zurbonsen, Dr. Friedrich, Die Sage von der Völkerschlacht der Zukunft „am Birkenbaume".** M. 1.80.

1898. I. **Prof. N. Scheid, S. J., Der Jesuit Jakob Masen, ein Schulmann und Schriftsteller des 17. Jahrhunderts** M. 1.50.

II. **Prof. Dr. Heinr. Finke, Der Madonnenmaler Franz Ittenbach.** Mit dem Bildnis des Künstlers und Abbildungen von 11 seiner Werke. M. 2.—.

III. **Dr. Joseph Wilpert, Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten.** Vornehmlich nach den Katakomben-Malereien dargestellt. Mit Abbildungen. Geh. M. 2.—.

1899. I. **Alexander Kaufmann, Thomas von Chantimpré.** M. 1.80.

II. **Dr. Augustin Wibbelt, Joseph von Görres als Litterarhistoriker.** M. 1.50.

III. **Joseph Dahlmann, S. J., Das altindische Volkstum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde.** M. 2.25.

1900. I. **P. Bernhard Duhr, S. J., Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen.** M. 1.80.

II. **Dr. Johannes Bumüller, Aus der Urzeit des Menschen.** Mit Abbildungen. M. 1.80.

III. **Dr. Franz Schultz, Charakteristiken und Kritiken von Joseph Görres aus den Jahren 1804 u. 1805.** M. 1.80.

1901. I. **Dr. Herm. Cardauns, Die Görres-Gesellschaft 1876—1901.** Denkschrift zur Feier ihres 25 jährigen Bestehens, nebst Jahresbericht für 1900. M. 1.80.

II. **Dr. Wilhelm Loffen, Der Anteil der Katholiken am akademischen Lehramte in Preußen.** Nach statistischen Untersuchungen. M. 2,50.

III. **Dr. Jos. Mausbach, Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze u. Aufgaben.** Ein Wort zur Abwehr und zur Verständigung. 2. Auflage. M. 2,50.

1902. I. **Dr. H. J. Wurm, Die Papstwahl.** Ihre Geschichte u. Gebräuche. M. 2,—.

II. **Prof. J. Wimmer, Palästinas Boden mit seiner Pflanzen- und Tierwelt vom Beginn der biblischen Zeiten bis zur Gegenwart.** Historisch-geographische Skizzen. M. 1.80.

III. **Dr. Franz Schultz, Charakteristiken und Kritiken von Joseph Görres.** Zweite Folge. M. 1.80.

1903. I. u. II. **Dr. Franz Kaufmann, Leopold Kaufmann,** Oberbürgermeister von Bonn (1821—1898). M. 4.—.

III. **Dr. Max Ettlinger, Untersuchungen über die Bedeutung der Deszendenztheorie für die Psychologie.** M. 1 50.

1904. I. **Dr. K. Weiß, Kant und das Christentum.** M. 1 80.

II. **Dr. K. Krogh-Tonning, Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit.** M. 1.80

III. **Dr. St. Schindele, Reste deutschen Volkstumes südlich der Alpen.** Eine Studie über die deutschen Sprachinseln in Südtirol und Oberitalien. M. 2.—.

Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland.

Im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausgegebene Schriften.

Cardauns, Dr. Hermann, Konrad von Hostaden, Erzb. von Köln (1238—61). Festschrift z. Vollendung seiner Kathedrale dem Hochw. Herrn Dr. Paulus Melchers, Erzb. von Köln, gewid. v. d. Görres-Ges. 1880. 176 S. Lex.-Format. Köln, in Commission bei J. P. Bachem. Preis: brochirt M. 3,60. (Für Vereinsmitgl. u. Theiln. M. 2,40.)

Franz, Dr. Adolph, Die gemischten Ehen in Schlesien. Festschrift zum Bischofs-Jubiläum des Fürstbischofs von Breslau. 1878. 152 Seiten Lexicon-Format. Breslau, G. P. Aderholz' Buchhandlg. Preis: brochirt M. 3,—. (2.—.)

Hipler, Dr. Franz, Die deutschen Predigten u. Katechesen der Ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer. Festschrift zur Inthronisation des Erzbischofs Philippus von Köln. Köln 1885, in Commission bei J. P. Bachem. 180 S. Lex.-Format. Preis: brochirt M. 4,—. (2,65.)

Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Dr. Otto Bardenhewer. 1882. gr. 8°. (XVIII und 330 S.) In Commission der Herder'schen Verlagsbuchhandlung in Freiburg. Preis M. 13,50. (9.—.)

Historisches Jahrbuch. Unter Mitwirkung von H. Grauert, L. Pastor, G. Schnürer u. C. Wehman herausgegeben von Joseph Weiß. 1.—25. Band, 1880—1904, zu 4 Heften gr. 8°. In Commission der Herder'schen Buchhandlung in München. Preis pro Jahrg. 12 M. (8.—.) Einzelne Hefte M. 3,50.

Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. Im Auftrage der Görresgesellschaft u. in Verbindung mit der Redaction des Histor. Jahrbuchs herausgegeben von Dr. H. Grauert. I. Band, 1. Heft: Die Sammlung der hinterlassenen politischen Schriften des Prinzen Eugen von Savoyen, eine Fälschung des 19. Jahrhunderts. Von Dr. Bruno Böhm (Freiburg, Herder, 1900). 114 S. M. 2,—. 2. u. 3. Heft: Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage. Grundlinien, Materialien und Forschungen von Dr. Franz Kampers. 192 S. M. 3.—. II. Band. 1. Heft: Dr. Rob. Reichenberger, Wolfgang von Salm, Bischof von Passau. 84 S. M. 1,50. 2. u. 3. Heft: Dr. Franz Fastlinger, Die wirthschaftliche Bedeutung der Bayerischen Klöster in der Zeit der Agilulfinger. 182 S. M. 3,40. — III. Band, 1. u. 2. Heft: G. Schnürer, Die ursprüngliche Templerregel. 165 S. M. 2.80. 3. u. 4. Heft: M. Jansen, Papst Bonifatius IX. und seine Beziehungen zur deutschen Kirche. IV. Band, 1. Heft: Prof. Dr. A. Dürrwächter, Christoph Gewold, Beitrag zur Gelehrtengeschichte der Gegenreformation, 134 S. Preis M. 2.60.

Jahresbericht der Section für Philosophie 1877. 1883. 1884. 100 bezw. 116 u. 108 Seiten groß 8°. Preis: je M. 1,80. (1,20.) In Commission bei J. P. Bachem in Köln.

Staatslexikon. Band I—V. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung. 1887—97. Zweite Auflage, Band I—V, (1900—1904).

Philosophisches Jahrbuch. Unter Mitwirkung von Prof. Dr. Jos. Pohle (Breslau) u. Prof. Dr. Schmitt (Fulda) herausgegeben von Dr. Const. Gutberlet, Prof. an der philos.-theol. Lehr-Anstalt in Fulda. 1.—17. Band. 8°. Fulda 1888—1904. Druck und Commissions-Verlag der Fuldaer Actien-Druckerei.

Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. In Verbindung mit ihrem historischen Institut in Rom herausg. v. der Görresgesellschaft. Paderborn, F. Schöningh. Lex.-8. I. Prof. Dr. Dittrich, Nuntiaturberichte Giovanni Morone's vom deutschen Königshof (1539, 1540). 1892. — II. Dr. Ehses, Römische Documente zur Geschichte d. Ehescheidung Heinrichs VIII. 1893. — III. Prof. Dr. Kirsch, Die päpstlichen Collectorien in Deutschland während des 14. Jahrhunderts. 1894. — IV. Dr. Ehses u. Dr. Meister, Nuntiaturberichte aus Deutschland. Erste Abth. 1895. — V. Prof. Kirsch, Die Rückkehr der Päpste Urban V. u. Gregor XI. von Avignon nach Rom. 1898. — VI. P. E. Schwarz, Die Nuntiatur-Correspondenz Caspar Gropper's aus Westdeutschland (1573 bis 76). 1898. — VII. Nuntiaturberichte aus Deutschland. Zweite Abth. 1900. — VIII. P. K. Eubel, Die avignonesische Obedienz der Mendikantenorden. 1900. — IX. J. Schlecht, Andrea Zamometic und der Basler Concilsversuch vom Jahre 1482, Erster Theil. — X. Kirsch, Die päpstlichen Annaten in Deutschland während des 14. Jahrhdts. 1. Bd.

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum Nova Collectio. Tom. I: Diariorum pars prima. Herculis Severoli commentarius, Angeli Massarelli Diaria I—IV. Collegit, edidit, illustr. Sebastianus Merkle. Friburgi Brisg. Sumptibus Herder. 1901. — Tom. II, bearbeitet von Dr. Ehses, ebend. 1903 (Vorgeschichte bis 1539. Dokumente 1536—45. Reformarbeiten Pauls III. Akten der ersten drei Sessionen).

Die Redaktion der regelmäßig erscheinenden Gratis-Vereinsgaben (nicht der sonstigen Vereinsschriften) ist Herrn Dr. Hermann Cardauns in Köln, in Verbindung mit einer aus Vorstandsmitgliedern zusammengesetzten Kommission, übertragen worden. Alle auf die Vereinsgaben bezüglichen Briefe und Sendungen bitten wir an genannten Herrn nach Köln, Marzellenstr. 35—43, zu adressieren.

Der Verwaltungs-Ausschuß.

Die Mitglieder der Gesellschaft erhalten den Jahresbericht und die regelmäßig in jedem Jahre erscheinenden Vereinsgaben, die Teilnehmer nur den Jahresbericht gratis und franko zugesandt.

Die Mitglieder und die Teilnehmer erhalten die auf Veranlassung der Görres-Gesellschaft veröffentlichten Schriften [nicht jedoch das Staatslexikon, das Concilium Tridentinum, die Studien und Darstellungen und die Quellen und Forschungen] bei direktem Barbezug von dem General-Sekretär der Gesellschaft zu zwei Drittteilen des Ladenpreises.

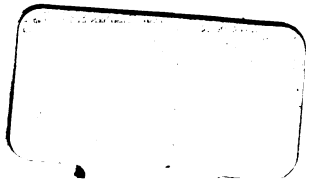
Die Vereinsgaben und Gelegenheitsschriften [nicht die vom Verwaltungs-Ausschusse erstatteten Jahresberichte] sind auch durch den Buchhandel zu beziehen.

Adresse des General-Sekretärs Dr. H. Cardauns, Köln.
„ der Geschäftsstelle J. P. Bachem, Köln.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is in[c] by retaining it beyond the sp[ecified] time.

Please return promptly.



Widener Library
3 2044 090 843 863